



UNIVERSITETET I OSLO

DET HUMANISTISKE FAKULTET

”Vitoð ér enn, eða hvat?”

Jotunfremstillinger i *Sæmundar edda*.

Tone M. Borchgrevink

Masteroppgave i religionshistorie

Program for kultur- og idéstudier / Institutt for kulturstudier og orientalske språk

Universitetet i Oslo / Høst 2007

Innholdsfortegnelse

Forord.....	4
Kapittel 1. Innledende bemerkninger	
Problemstilling	6
Hypotese, kilder.....	7
Kildenes alder	9
Kapittel 2. Jotnene i forskningshistorien	
Betegnelser på ”den andre”.....	10
Bugge, de Vries og Dumézil	11
Andre synspunkter og tilnærminger.....	14
Oppsummering av kapittel 2	16
Kapittel 3. Begrepsavklaring, teori og metode	
Mentalitetshistorie som teorigrunnlag.....	18
Det diskuterbare og det selvfølgelige kunnskapsnivået	19
”Vi” og ”de andre”.....	20
Fravær av begrepet ”tomhet”.....	22
”Den knappe ressurs” og ”den begrensede mengde av goder”.....	22
Ulike former for gaveutveksling.....	23
Det relativt onde	25
Spilleregler	25
Oppsummering av kapittel 3.....	26
Kapittel 4. Eddadiktenes form	
Minne i en skriftløs kultur.....	27
Eddadiktenes fortellergrep	28
Det relativt sanne.....	29
Oppsummering av kapittel 4	30
Kapittel 5. Hva er det med jotner?	
Jotunkriterier	31
Jotnenes hjem.....	31
Jotnenes størrelse	32
Jotnenes rene kategorier.....	33
Jotnenes enkle humor	33
Jotnenes alder	34
Jotnenes rikdom	35
Jotnenes grådighet og mangel på måtehold	36
Jotnenes mangel på toleranse for mellomtilstander.....	37

Jotnenes gjerrighet	38
Jotnenes lettlurthet	38
Jotnenes kunnskap	40
Det som jotner vil ha og ikke gi fra seg.....	41
Oppsummering av kapittel 5.....	44

Kapittel 6. Jotner, jotunetlinger og troll

Åsa-far og jotunmor	45
Fyrstegenealogi	48
Jotnen og åsavennen Loke	50
Loke i forskningen	52
Loke og kristningen	54
D'er synd om trolla	55
Den enøyde fienden	56

Kapittel 7. Fra jotundatter til vanebrud

Jotundøtrene Skade og Gerd	59
Skirnesmål i forskningen	60
Ble jotunkvinner blotet?	62
Jotundøtrenes gaver	63
Oppsummering av kapittel 7	64

Kapittel 8. Krise, kamp og undergang

Verdensmetaforer i Voluspå	56
Tegn og varsler før verden dør.....	67
Sluttstriden.....	68
Oppsummering av kapittel 8.....	69

Kapittel 9. Jotuntrekk i *Sæmundar eddas* heltediktning

Heltekvadenes målgruppe og miljø	70
Temaet "helten får jotunkvinnen"	72
Nord og ned går veien til den annen verden	74
Oppsummering av kapittel 9	76

Kapittel 10. Den annen verden

Gjenfødelse som levende forestilling	78
Den keltiske annen verden.....	79
Den finske og samiske annen verden	81
Den norrøne Grottesongen	82
Oppsummering av kapittel 10.....	83

Kapittel 11. Myten som bilde og myten som forbilde

Myten som bilde og myten som forbilde.....	84
Den alternative fornuft.....	85
Mytologiske modeller	86
Konkluderende bemerkninger	91
Kilder og litteraturfortegnelse.....	92
Sammendrag	98

*God as a devil deified lived as a dog*¹

Forord

I en del år underviste jeg i barne- og ungdomsskolen. Der lærte jeg at barn og unge ikke tenker som vi voksne har lært å gjøre. I ti år forsøker vi å lære dem å tenke som oss: analysere, diskutere, foreta konsekvensanalyser. Resultatet står ikke alltid i samsvar med innsatsen. Deres logikk er ikke vår logikk, men minner mest om den tenkemåten de greske førsokratikerne anvendte, dersom man skal tro Piaget.² Jeg har lært meg en del om hvordan barn og ungdom tenker, og finner at dette kommer meg til hjelp når jeg arbeider med norrøne tekster. Det har slått meg at hvis man i Norden i norrøn tid også tenkte som førsokratikere, følger det at jeg kan bruke mine kunnskaper om dagens ungdom som klangbunn når jeg forsøker å forstå fortiden. Vi har en levende, tilnærmet skriftløs kultur, midt iblant oss.

Guttenes tolkning av *Trymskvadet* som hylende morsom transvestitthumor er for øvrig langt på vei blitt bekreftet av Margaret Clunies Ross³, og hva Tors hammer Mjøllner symboliserer, ble klart etter hvert. Ungdomsskolegutter har en etikk, en adferd og en humor som ser ut til å samsvare med den norrøne, overfladisk sett. Man lærer så lenge man har elever.

Derfor satte jeg meg som mål å utrede jotnene: ikke som mørkets makter eller ondskapens fyrster, men som "de andre", fra naboklassen, fra nabogaten, fra den andre siden av byen. Jeg har lest eddadiktene med tankebaner som jeg har lånt av mine elever, i håp om å forstå mytene i et tilnærmet innenfra-perspektiv. Kaosmakter har jeg ellers lang erfaring med.

En takk til mine elever på Marienlyst skole i perioden 1982 til 2001. Mange av dem har jeg senere truffet igjen på Blindern, til deres store forskrekkelse. "Frøken, hva gjør du her?" Jeg kunne svart at "jeg er i ferd med å vise hva jeg har lært på skolen mens jeg hadde deg på skolen", men valgte å vente til arbeidet var ferdig. En takk også til min veileder Gunnhild Røthe, som loset meg fra innsikt til innsikt ved å spørre: "Hva mener du med det?"- for dermed å tvinge meg til å gjøre mine argumenter mer forståelige.

¹ Palindrom sitert av O'Flaherty 1976:60.

² Mellom syv og elleve år gamle barn tenker fremdeles i bilder og symboler og har enkel logikk og enkle forestillinger. Omtrent som de greske førsokratikerne, sier Piaget, sitert i Kirk 1971 s. 267, note 42.

³ Clunies Ross 2002:187 ff.

Oslo, november 2007

Kapittel 1. Innledende bemerkninger

*The functional role of the giants seems in general more complex than has heretofore been acknowledged.*⁴

Min intensjon med denne masteroppgaven var å skrive om jotner og deres funksjon i eddadiktene. Jotner viste seg imidlertid å være en del av et langt større forestillingskompleks, i tillegg til å være helt nødvendige i mytenes struktur og dramaturgi.

Temaet ”*jotnen som den Andre*” har jeg hatt med meg siden jeg for første gang leste Anne Holtsmarks *Norrøn Mytologi* (1970). I sin gjennomgang av norrøne myter sier Holtsmark følgende om inndelingen av verden: *Vi finner tanken om to verdener, denne og hin, vi og ”de andre”, liv og død, gode og farlige guder, æser og jotner.*⁵ Jotner som *den andre* representerer således ikke noe nytt, men jeg har valgt å tenke tanken helt ut og siden anvende den på materialet. Tanken ledet meg til forestillingen om *den annen verden*. Forbindelsen mellom jotner og *den annen verden* viste seg å være en fruktbar problemstilling.

Min innfallsvinkel har hele tiden vært mentalitetshistorisk. Hvis jeg kan lykkes i å identifisere bestemte forestillinger som kan ha vært sentrale i Norden i førkristen tid, kan jeg forsøke å tolke tekstene i eddadiktene innenfra. Til hjelp har jeg brukt tanker som jeg har funnet hos en rekke forskere og forfattere, fra Gunnar Danbolt og Sverre Bagge til Pierre Bourdieu og Preben Meulengracht Sørensen. Noen ideer og teorier viste seg å være bedre å tenke med enn andre.

At goder finnes i en endelig og avgrenset mengde, er en tanke som i vår kultur årlig dukker opp i forbindelse med statsbudsjettet. I enkle jordbrukskulturer har den imidlertid vært sentral, og lest i lys av denne vil *Den eldre Edda* og gudenes evige kamp med jotnene få ny mening. Verdens goder sirkulerer mellom denne verden og *den annen verden*, de blir aldri borte, men hele tiden omfordelt. Både det som forbrukes og den som dør i vår verden, dukker opp igjen i *den annen verden*. Derfra må godene komme tilbake til vår verden, enten de blir hentet med makt, brakt med som medgift eller gjenfødt. I motsatt fall går vi mot verdens undergang.

At jotunkvinner i så høy grad har vist seg å fungere som overgangsfigurer og mellommenn mellom vår verden og *den annen verden*, gjør at tittelen kanskje heller bude være ”*Hva er det*

⁴ Frakes 2002:175.

⁵ Holtsmark 1970:62.

med jotundøtre?” Svaret jeg står igjen med er: De ser ut til å være en form for gudinner. Det samme gjelder paradoksalt nok for Loke.

Problemstilling

Hva mennesker i norrøn tid tenkte og trodde, vet vi for lite om. Det vi har er fortellinger, dikt og sanger, som åpent gir uttrykk for det man i norrøn tid ”visste at man visste”. Eddadiktenes tekster ligger på det bevisste, diskuterbare plan, med begreper og ord som vi mener å kunne tolke. I kvad og sagaer befolkes den norrøne gudeverdenen av ”regin”, makter av flere slag. Vi finner gudeslekter med ulike betegnelser som *æser*, *vaner* og *alver*. Disse holder til i Åsgård. Mange av gudekvadene i *Den eldre Edda* handler om gudenes samhandlinger med en annen slekt, oftest omtalt som *jotner*. Disse holder til i Jotunheimen, eller utenfor gjerdet, i *Utgard*. Jotnene går også under navn av rimtusser, jetter og kjemper, og kvinnene kalles gygrer. Disse er ikke guder, men de har like store krefter som gudene. Jotnene går for å være ondskapsfulle og troende til å ødelegge kosmos gjennom sine onde planer, i motsetning til gudene, som kjemper for å opprettholde den kosmologiske orden.⁶ Fra menneskelig synspunkt er det mulig å dele den norrøne verden rett og slett i to, Midgard hvor menneskene bor og gudene rår, og Utgard, det ukjente og farlige hvor *de andre* holder til.⁷

De ulike gudeskikkelsene av vaneslekt og åsaslekt er igjennom forskningen godt utredet, mens jotnene ofte bare blir betegnet som ”kaosmakter” uten at man problematiserer dem eller undersøker hvilken funksjon jotnene har i fortellingene. I forskningshistorien har jotnene stått som innbegrepet av de kaotiske og destruktive kreftene i det norrøne kosmos.⁸ Men æser og jotner kommer for en stor del av samme ætt, vanene er inngiftet med jotunkvinner og jotnen Loke er blodsbror med Odin. Hva er det da som gjør et vesen til jotun?

Når jeg kommer frem til kriterier for bestemmelse av et vesens jotunkarakter, vil jeg siden bruke disse ved gjennomgang av enkelte av helte-diktene. Jeg vil prøve å finne eksempler i *Den eldre Eddas* heltekvad på at en karakter er blitt tillagt jotuntrekk eller handler etter jotunmotiver av den typen jeg beskriver under mitt første delmål. Dette kan være knyttet til fortellergrep eller metaforer, som en enkel måte å plassere en figur enten i kategorien ”venn” eller ”fiende”. Finner jeg jotunliknende skurker og gudeliknende helter i kvadene? Og finner jeg heltinner (og antiheltinner) som oppfører seg som jotundøtre?

⁶ Solli 2005:19

⁷ Holtsmark 1970:75

⁸ Steinsland 1991:24

Jotunkvinnene Skade og Gerd har begge vært gjenstand for forskning fordi de både er jotnunkvinner og vanebruder. Hvis vi også ser på de mange kloke, vakre og hjelpsomme kvinnene av jotunætt som opptrer i kvadene, må vi revurdere den vanlige oppfatningen av jotundøtrene som æsenes fiender.⁹ Vi vet at det norrøne samfunnet var mannsdominert, og dette gjenspeiles ofte i mytene. En åsynje kan egge sin mann til dåd¹⁰, låne bort sin fjærham¹¹ eller skjenke mjød¹², men hennes rolle er overveiende passiv i diktene. Jotundøtre er derimot aktive. Hvilken funksjon har jotundøtre i mytologien? Hva hender med en jotundatter når hun først er blitt vanebrud?

Ved overgangen til kristen tid ble etikk og moral forsøkt endret, med loven i hånd. Ofte ble den gamle troen, eller *forn siðr*, forsøkt tolket i lys av de nye trosforestillingerne. Løsningen ble ofte at det var Satan som hadde lurt menneskene til å tro på gamle helter og konger, til å ofre til dem og behandle dem som guder.¹³ Samtidig forsøkte Snorri å få Loke definert inn under begrepet ”den onde”, Djevelen eller Satan. I forbindelse med min behandling av jotnen Loke vil jeg se nærmere på dette. Hvorfor lykkes ikke Snorri i å djevelforklare Loke?

Så langt eddakvadenes åpne tekst. Underteksten i diktene er derimot ikke like åpenbar. Vi må lete etter det man i norrøn tid ”ikke visste at man visste”. Hvilke forestillinger ligger på det selvfølgeligelige plan, og hvordan vil disse forestillingene påvirke vår tolkning av materialet?

Den forestillingen som har vist seg å være mest interessant i forbindelse med kampen mellom æser og jotner, er at alle goder finnes i en begrenset mengde, og at godene sirkulerer mellom motpolene død og liv, jotner og æser, *den annen verden* og denne. Alle goder må vinnes på noens bekostning. Det råder et vektskålsprinsipp der ingen av partene må vinne, kampen alltid må fortsette og der total balanse betyr stillstand og død. Hva er det jotnene har og æsene trenger? Hva er det æsene har og jotnene begjærer? Videre vil jeg se på jotundøtrenes motvillige innlemmelse i gudenes verden.¹⁴

I den siste delen av oppgaven vil jeg ta for meg troen på gjenfødelse i norrøn tradisjon, og sette denne troen inn i en mulig mentalitetshistorisk sammenheng. Fra Norden har vi bare få og sene skriftlige nedtegnelser om emnet. Vi har flere og bedre kilder som behandler kelternes forestillinger om død og gjenfødelse, og jeg vil benytte meg av disse. Vi har også forskning

⁹ Motz 1980:177.

¹⁰ SnorreEddas *Grimnesmål*, prosainnledningen.

¹¹ *Trymskvadet* str. 4.

¹² *Loketretten* str.53.

¹³ Clunies Ross 2003:281.

¹⁴ *The lady doth protest too much, methinks*. Shakespeare: Hamlet III,ii

omkring finskspråklig tradisjonslitteratur som kan brukes til å belyse fenomenet *den annen verden*.

Hypotese

Min utgangshypotese er at jotnene representerer den gruppen som til enhver tid beskrives som *de andre*. Disse *andre* gjør noe annet enn det gudene gjør, ut fra andre motiver.¹⁵ Ved å følge denne tanken videre, kommer jeg til min utvidete hypotese, der forestillingen om *den annen verden* er sentral. Det er fra denne, motsatte siden av verden at menneskenes goder kommer. Min samlede hypotese blir at det finnes en sammenheng mellom jotnen som *den andre* og begrepet *den annen verden*, og at bindeleddet mellom disse to deler av verden ligger hos jotnen Loke og hos jotundøtrene.

Kilder

Min primærkilde, som jeg har begrenset meg til og vil hente mine eksempler fra, er:
Sæmundar Edda hins fróða, utg. Sophus Bugge (1867), Universitetsforlaget, Oslo 1965.

Oversettelser er i hovedsak: Holm-Olsen, Ludvig: *Edda-dikt*, Oslo 1975, Holtsmark, Anne: *Eddadikt og Skaldekvad*, Oslo 1941, Martin Larsen: *Den eldre edda og Eddica Minora*, København 1946, Mortensson-Egnund, Ivar: *Edda-kvede*, (1905-08), Oslo 1964, Larrington, Carolyne: *The Poetic Edda*, Oxford 1996, Steinsland, Gro og Preben Meulengracht Sørensen: *Voluspå*, Oslo 1999.

Jeg har foretatt et representativt utvalg av diktene i *Sæmundar Edda*, utvelgelseskriteriet har vært om det forekommer sentrale jotunskikkelser eller figurer med klar jotunkarakter i diktet. Snorri Sturlasons og Saxos tekster vil jeg trekke inn i den delen av mitt arbeide som omhandler kristne forfatters behandling av temaet. Når ikke annet er anført, vil oversettelsen være ved Ludvig Holm-Olsen. Holm-Olsens utgave av *Eddadikt* inneholder alle gudediktene i Codex regius, og dessuten to gudedikt som er bevart i andre håndskrifter, nemlig *Balders drømmer* og *Rigstula*. Av heltediktene i Codex regius er tre ikke tatt med: det gjelder *Gripesspå*, *Oddruns klage* og *Atlemål*. Ivar Mortensson-Egnunds *Eddakvede* har under Gudekvede tatt med også *Hyndleljod med det stutte Voluspå*. *Det Fyrste kvedet om Helge Hundingsbane* foreligger her, men hos Holm-Olsen er det utelatt. Også kjempekvadene *Gripes spådom* (*Gripesspå*), *Oddrun-gråten* (*Oddruns klage*), *Grottesongen* og *Svipdagsmål*

¹⁵ Clunies Ross 2003:262 "I mean by this that the kind of disorder the giants represent is an absence or a contravention of a social norm, always considered from the divine perspective."

med *Grogalder* og *Fjolsvinnmål* er her tatt med. *Atlekvida* (*Atlemål*) er tatt med i Egil Eggens oversettelse fra 1944.

Kildenes alder

Eddadiktene er nok for en stor del blitt til i Norge, men en del også i de norske vikingrikene, særlig på Island. Noen er så gamle at de må være diktet før Island ble bygd, det gjelder store deler av *Håvamål* og *Skirnesmål*. *Trymskvida* er noe yngre, Anne Holtsmark mener det kan skrive seg fra ca. 900 og at det må være skrevet i Norge. *Rigstula* viser i navnet ”Rig”, som er irsk og betyr konge, at det er diktet under irsk innflytelse. Trellevesenet opphørte i Norge i det 11. århundre, så diktet må være noe eldre. *Voluspå* mener derimot de fleste er diktet på Island, for Holtsmark nevner at dikteren blander sammen ask og furu, som ikke finnes på Island.

Derimot har dikteren kjennskap til vulkanutbrudd, noe som kan ha påvirket beskrivelsen av Ragnarok. Uansett har vi bare disse diktene i islandsk manuskript: Codex Regius (GKS 2365 4to i Det Kongelige Bibliotek). Navnet ”edda” er misvisende, det skriver seg fra den islandske biskop Brynjólfur Sveinsson. Han kom i 1643 over et gammelt islandsk håndskrift fra det 13. århundre som inneholdt det meste av det vi kaller ”eddadikt”. Han trodde at dette var den boken Snorre hadde brukt da han skrev sin ”Edda”, som er en lærebok i skaldekunst. Videre trodde han at boka var skrevet av Sæmund frode, en islandsk lærd som levde omkring 1100. Derfor skrev han i boka ”Edda Sæmundi multiscii 1643”, det vil si Sæmund den frodes (den klokes) Edda, før han ga den til kong Frederik III. Det er siden blitt klart at boka ikke har noe med Sæmund å gjøre og at navnet Edda egentlig bare skal vise til Snorris bok, men Edda-navnet har likevel blitt hengende ved disse diktene. ”Edda” skal bety oldemor, og det kan kanskje vise til at det var oldemor som forvaltet den skatten av fortellinger og dikt som samfunnet rådde over. Holtsmark antyder at navnet kan være et kjælenavn på Snorres bok, det er nærliggende å tenke seg at boka kanskje ble sett på som ”alle gode gudesagns oldemor”.¹⁶

Et annet eddahåndskrift kalles AM 748 4to, det er forfattet på Island på 1300-tallet og inneholder seks gudekvad i tillegg til Volundarkvida. I denne samlingen finner vi *Balders draumar*. I den eddautgaven jeg har tatt utgangspunkt i, finner vi også *Grottasongr* fra Snorres Edda, *RígsPula* fra Codex Wormianus av Snorres Edda, *Hyndluljóð* fra Flateyjarbok, *Grógaldr* og *FjMsvinnsmál* fra håndskrifter fra 1600-tallet. Alle hører til kategorien ”gudedikt” og har et mytologisk tema. Selv om de bevarte diktene er nedtegnet på Island, har det vært diktet ”eddadikt” over hele Norden. Det finnes mange norske ”målmerker” i diktene,

¹⁶ Holtsmark 1941:13 ff.

Didrik Arup Seip så for seg at diktene var skrevet ned i Norge, skrevet av på Island og at disse i sin tur har dannet forlegg for de avskriftene som er funnet på Island.¹⁷

Kapittel 2. Jotnene i forskningshistorien

Det norrøne verdensbildet uttrykker, sosialt sett, et grunnleggende mønster der ”maktene” danner Åsgård, der ”vi” er Midgard og ”de andre” er utenfor, det vil si i Utgard eller i Jotunheimen. Hele tiden foregår det samhandlinger mellom de ulike ”heimene”, slik at mønsteret snarere likner en labyrinth enn en serie konsentriske sirkler. Snorri Sturlasons beskrivelse av *Kringla Heimsins* – den runde jordskiven – er et bilde av verden, ikke bare geografisk, men samfunnsmessig og dermed også mytologisk. Utgard er langt borte, det kan være sameland, Russland, øyer langt ute i havet, eller for den danske krønikeskriveren Saxos del: nidrernes land, som har vært utlagt som Nidaros i Norge.¹⁸ *De andre* bor et annet sted, men helten kan dra dit hvis han våger. I det følgende vil jeg referere til jotnenes rike, dødsriket og riket under jord eller hav som *den annen verden*, i tråd med todelingen mellom vår verden her og *de andres* rike, hvor det enn måtte være lokalisert.

Betegnelser på ”den andre”.

I utgangspunktet kan det være nyttig å finne ut hva selve ordet *jotun* betyr. Norrønt *iǫtunn*, gammelsvensk *iætun*, gammeldansk *iætte*, gammelengelsk *eoten* har hatt ulike tolkninger. Det germanske navnet antas å være **etuna* og ordet ble av Falk og Torp knyttet til verbet *eta*, det vil si at en jotun er en storeter. De Vries finner etymologien problematisk. ”*Es ist deshalb nicht empfehlenswert, das Wort iǫtunn zum Zeitwort etan zu stellen und als „Fresser“ zu erklären.*”¹⁹ Likevel finner vi at en forfatter som John McKinnell anvender denne ordforklaringen i 2005.²⁰ Britt-Mari Näsström hevder kategorisk at ”ordet ’jätte’ kommer från samma stam som latinets *edulus*, det vil säga den som äter lik.”²¹ Jeg vil derfor la spørsmålet om ordets etymologi stå ubesvart, bare slå fast at jotnen ser ut til å representere ”den annen part” i spillet om godene. Hvis vi med ”storeter” mener en som ikke bare tar brorparten av kaka, men storparten, vil vi imidlertid kunne forsvare denne tolkningen knyttet til verbet *eta*, selv om vi etymologisk står på usikker grunn.

¹⁷ KLNLM, Anne Holtmark: *Eddadiktning*.

¹⁸ Saxo: *Gesta Danorum* I, VIII, 13.

¹⁹ De Vries 1970:243.

²⁰ McKinnell 2005:

²¹ Näsström 2006:34.

Mette Tobiassen har i sin avhandling *Ek man i tna*²² gått grundig gjennom hele kildematerialet uten å komme til sikre konklusjoner. Det kan se ut som om betegnelsene *j tunn*, *urs*, *hrimurs*, *risi*, *bergrisi*, brukes om mannlige individer, mens *gygr* eller *trollkona* brukes om kvinnelige individer. Individer av hunkjønn kan også hete *j tna meyar* eller *ursa meyar*, men det er påfallende at ordet *j tunn* bare finnes i hankjønn. Jotun og andre betegnelser bøyes i henhold til kasus, tall og kjønn, og hensynet til allitterasjoner, rim og rytme kan også være bestemmende for hvilken betegnelse som blir brukt.

Giganter som urvesen finnes i den gresk-romerske mytologien. Hesiod beskriver deres opprinnelse i *Theogonia* 185, der Gaia føder *gigantes* etter å ha blitt befruktet av bloddråpene fra den drepte Uranus, derfor omtales også gigantene som *terrigenas*, jordbårne. I Ovids *Metamorphoses* får vi også høre at gigantene er jord-fødte, og at de førte krig mot de olympiske gudene og ble utryddet. I Geoffrey of Monmouths *Historia regum Britanniae* er gigantene urinnbyggere i Britannia, men utryddes etter å være fordrevet til fjell og huler. Som urvesen overlevde gigantene likevel som ”giants” i eventyr og sagn. Vi ser at antikkens forestillinger om *Gigantes* som urvesen kan ha vært kjent for middelalderens lærde historieskrivere, men i den norrøne tradisjonen ble ikke forestillingen om jotnene glemt før den egentlige historieskrivingen kommer i gang. Tvert imot danner de norrøne jotner både verdens stoff og kongeslektenes opphav, og spiller en vesentlig rolle gjennom hele den mytologiske ”tid”.

Bugge, de Vries og Dumézil

Den utgaven av *Sæmundar edda* eller *Den eldre Edda* som jeg i det vesentlige forholder meg til, er Sophus Bugges kommenterte tekstutgave fra 1867. Denne regnes fremdeles som standardverket for alle som arbeider kildekritisk med eddadiktene. Jeg vil derfor gå tilbake til den norske filologen, runologen og religionshistorikeren Sophus Bugge (1833-1907). Bugge mente at de nordiske mytene hadde fått sin form i møtet med kristendommen og at de dermed ble til i sen vikingtid. Balders død ble en versjon av Kristusmyten, mens Yggdrasil, Livets tre og Korsets tre hadde klare likhetspunkter. Jotnene ble dermed en form for djevler, anført av en Loke som hadde trekk av Lucifer eller Satan.

Bugge representerte en kildekritisk forskning som mente at tekster og forestillinger fra andre deler av Europa hadde gitt den norrøne diktningen klare forbilder og fortellergrep. Både

²² Tobiassen, Mette 1994: *Ek man i tna* - magisteravhandling i norrøn filologi

keltiske og angelsaksiske elementer kan finnes igjen, det samme kan klassiske motiver og temaer. Dette er synspunkter som etter mitt syn kan bringes inn i forskningen på nytt.

Jan de Vries behandlet jotnene grundig i *Altgermanische Religionsgeschichte, Band I*. De Vries skriver om jotnene i kapittel VI I: *Seelen, Geister und Dämonen; Schicksalsmächte*. Jotner er først og fremst naturvesener med et demonisk innslag, sier de Vries. Når en jotun puster eller snorker, stormer det i verden. *Bursar* tolker de Vries som sykdomsdemoner spesielt knyttet til kjønnslivet.²³ Beskrivelsen av jotnen har ofte et lettere komisk skjær, noe de Vries betrakter som et litterært virkemiddel. Men jotnens funksjon er ellers klar: ”*Als riesenhafte Gegner der epischen Helden wurden sie zu Wesen, die in menschlichen formen gedacht, aber zu übermenschlichen Proportionen gesteigert wurden, denen oft nur wenig Dämonisches mehr anhaftet.*“²⁴

Nå sier de Vries også noe som effektivt slår bena bort under jotun-forskningen innen religionshistorie, nemlig at: ”*Aus den Mythen, in denen die Riesen auftreten, können wir für ihre religiöse Bedeutung nicht viel entnehmen, weil sie einen allzu ausgeprägten epischen Character haben.*“²⁵ Jotnene skulle altså, på den tid eddadiktene ble nedtegnet, være redusert til rollefigurer i gode historier, og derfor uegnet til å fortelle oss noe om deres plass i religionen. Likevel innrømmer de Vries at kampene mellom Tor og ulike jotner nok, selv om de foreligger i episk form, kan ha hatt et opprinnelig religiøst utspring. de Vries finner urjotnen igjen i fellesgermansk mytestoff, som i Snorris versjon av byggmestermitten, og han ser Yme som en indogermansk myteskikkelse, der jorden ofte dannes av jotnens kropp.²⁶

Rent filologisk mener de Vries at ordet *i-tunn* hører sammen med angelsaksisk *eoton*, som i *ealdsweord eotensisc*, det vil si jotunsk gammelsverd, men at å tilbakeføre ordet til *etan*, ”fresser” eller storeter, blir feil. Stor-eting forekommer først i senere episke myter, mener de Vries. Sammen med andre motmakter som troll og tusser skal jotnene uopphørlig slåss med æsene, ”*bis in die Grossartige endgültige Auseinandersetzung der Ragnarok*”, som skal gjenopprette likevekten i verden.²⁷ Jeg har tidligere argumentert for at ”fresser”- forklaringen kan ha noe for seg, men er ellers enig med de Vries i at etymologien er usikker.

²³ de Vries 1956:252

²⁴ de Vries 1970:241

²⁵ de Vries 1970:248

²⁶ de Vries 1970:243

²⁷ de Vries 1970:249

Den franske språkforskeren Georges Dumézil fikk stor betydning for den sammenliknende religionsforskningen på 1930-tallet, da han utviklet sine teorier om den gamle etniske, såkalte indoeuropeiske religionen og de forskjellige gudenes forhold til samfunnets oppbygning. Dumézil forholder seg følgelig i hovedsak til gudene, og behandler jotnene (géants) i den grad de opptrer i myter der æser og vaner har hovedrollen. *Les Dieux des Germains*, i en utgave fra 1959, har vært min hovedkilde. Georges Dumézil (1898 – 1986) var opprinnelig språkforsker, og ga det indoeuropeiske perspektivet nytt innhold. Dumézil sammenliknet fenomener innen det samme språkfellesskapet og fant en sammenheng mellom mytologi og samfunn. Man snakker i dag om en komparativ indoeuropeisk strukturalisme, og Dumézil fikk stor innflytelse både innenfor religionshistorie og språkforskning.

Gudene forholder seg til tre samfunnsfunksjoner, slik Dumézil ser det. ”Første funksjon” som har med leder-skiktet å gjøre, er en delt preste- og herskerfunksjon (Odin og Ty). De har dels med lov og rett, og dels med en karismatisk kultlederfunksjon å gjøre. ”Annen funksjon ” består av guder som har med krig og kamp å gjøre (Tor). Den siste funksjonen, ”tredje funksjon”, er guder som sørger for grøde og avling, vind og vær og fruktbarhet i videste forstand (Njord, Frøy og Frøya). Om jotner sier ikke Dumézil annet enn at de representerer Det onde, som skal kjempe mot Det gode i den siste store kampen. Det kan se ut som om jotnene faller utenfor samfunnsmodellen og at deres funksjon bare er å være monstre, mørkemakter og hovedfiender, enten det er i den store kampen ved Kuru-sletten i indisk tradisjon, eller ved Ragnarok i norrøn tradisjon. I Ragnarok er det jotnen Loke som er anfører for fienden. Men først skal Loke bindes, i påvente av slutten, selve tidens slutt, ifølge Dumézil: *Car les temps finiront. Un jour viendra ou toutes les forces du Mal, tous les monstres, Loki lui-meme, echapperont a leur liens et, des quatre orientes, attaqueront les dieux.*²⁸

Det som gjør Dumézil relevant for mitt arbeid, er ikke i første rekke hans tredeling av samfunnet, men hans forståelse av at gudene har mer å gjøre med kulturen enn med naturen. Siden det er språket som er nøkkelen til forståelse av religion, vil også andre språkhandlinger kunne brukes som kilder. Dumézil trekker inn eventyr og sagn, lovsamlinger og historieskrivning og åpner på den måten feltet for helt nye kildegrupper. I forbindelse med de vediske hymnene sier Dumézil noe om ”de demoniske kreftene”, asuraene, som like gjerne

²⁸ Dumezil 1959: 96.

kan sies om jotnene: de står i motsetningsforhold til gudene, men er likevel slektninger. De har ingen som står fram som leder, ingen er ”høvding”. I kamp er de anarkistiske og slåss i spredt orden. *De plus, nulle part, aucun personnage n'est presente comme le "chef" des forces demoniaques, qui agissent anarchiquement, en ordre disperce.*²⁹ Og for Dumézil, som ikke var bundet av kravet om å finne en historisk utvikling i gudelæren, kunne asuraer og jotner fylle den samme plass innen hans indoeuropeiske komparative, strukturalistiske fortolkningsmodell. Dumézils lese måte tillater at man kan arbeide med de litterære kildene i et religionshistorisk perspektiv, ikke bare i et historisk og filologisk.³⁰

Den danske religionshistorikeren og filologen Vilhelm Grønbech (1873 – 1948) virket i første halvdel av 1900-tallet. Hans forskning var basert på omfattende komparative språk- og mytestudier. Grønbech la vekt på at myter ikke kan studeres uavhengig av det samfunnet som produserte dem, men at man ved å studere et folks myter kan lære om deres sosiale og kulturelle historie. Et ”folk” er vanskelig å definere og avgrense langt tilbake i tid. Idehistorikeren Ole Marius Hylland sier om dette: ”*I alle betydninger er folk et begrep som innhegner noe og utelukker noe annet.*”³¹ Et folks myter er dermed ikke et entydig begrep, vi vet ikke nok om eldre jernalders samfunn til å kunne si med sikkerhet hvilke motiver, impulser og temaer som karakteriserer de enkelte folkegruppernes kultur. Vi vet bare at den gruppen som selv definerte seg som ”vi” hegnet om sine myter og brukte dem som markører overfor omverdenen.

Andre synspunkter og tilnærminger

Forskningen har levert til dels motstridende tolkninger av hva jotnen representerer i norrøn mytologi. Vanlig har det vært å knytte jotnene til naturkrefter, og denne oppfatningen finner vi fremdeles. Det farlige ved naturen, naturkreftene og det ugjestmilde landskapet utenfor den temmede innmarka har vært personifisert i jotunskikkelse. Åke Strøm mente at all natur var farlig og oppfattet som menneskenes fiende, og jotnene representerer naturkreftene.

Rimtusser, *hrimǫrsar*, knyttes til kulde og vinter.³² Jotnene hører dødsriket til, de er liketere eller bent fram de døde, mente Turville-Petre³³.

²⁹ Dumézil 1959:82.

³⁰ Steinsland 2005:80.

³¹ Hylland 2003:3.

³² Strøm 1975:168.

³³ Turville-Petre 1964:80.

Margaret Clunies Ross mener også at jotnene er naturkrefter som ganske særlig er knyttet til jorden og dødsriket, de er ktoniske jordvesener og rester av europeiske *gigant*- tradisjoner. Naturen er langt fra perfekt, den kan forbedres og det er æsene som gjør forbedringene. Ikke bare setter de baner for sol og måne, ordner natt og dag og skaper kosmos av kaos, de gir mening til verden. Vann og ild er naturelementer som æsene ikke kan gjøre noe med. Naturen er knyttet til døden, døden griper forstyrrenede inn i verden, sier Clunies Ross, og døden er nær knyttet til jotnene.³⁴ Clunies Ross er påvirket av antropologi, feminisme og kulturhistorie, og ser kampen mellom jotner og æser i lys av sosiale normer og kjønnsrollemønstre i det norrøne Island.

Samme forfatter ser jotnene i *Hymeskvadet* som representanter for en sofistikert februksnæring med ølbrygging som spesialitet, der æsene representerer et jeger- og samleraristokrati.³⁵ Æsene er opptatt i å få tak i naturens gaver, enten det er kunnskaper, ferdigheter eller råvarer, sier Clunies Ross. Det er ikke bryggekjelen men *bryggekunsten* Tor et ute etter i *Hymeskvadet*. Videre trekker hun her inn kvinnelige jotner som døråpnere for æsene. I sitt verk ”*Prolonged echoes I*” fra 1995 sier hun sammenfattende:

*It is easy to see that on a number of levels giants equally with some other beings represent what one can call the alien other for the world of the Norse gods, and the alien other manifests itself variously as that which their society was unable to control: the passage of time, fate, mortality, sexual desire and its reproductive consequences.*³⁶

Lotte Motz er strukturalist og forsøker å finne en arketyp som kan forene motsetninger. Jotner er et eldre dynasti av guder som har mistet sin makt og er blitt fordrevet av et yngre kollektiv av guder, mener Lotte Motz. Synet på jotner som et eldre kollektiv av guder har ikke fått stort nedslag i forskningen, men hennes syn på jotunkvinner er at disse, i den norrøne tradisjonen, innehar mange av de funksjonene jordgudinner hadde i andre religioner. I det gamle dynastiet var kvinnene mektige skikkelser, knyttet til skjebne, fødsel og død, sier Motz. Hennes tolkning av *Skirnesmål* skal jeg komme tilbake til under drøftingen av dette diktet. I *Sister in the Cave* sier Motz om jotner generelt:

Giants, we know, are ancestral to the æsir and endowed as these with wisdom and strength; yet they are marked also by features of monstrosity. These allow us to recognize them as figures of more archaic form of faith than that which shaped the

³⁴ Clunies Ross 1994:83

³⁵ Clunies Ross 1989:26

³⁶ Clunies Ross 1995:164

*Lords of the Asgard; for we know that anthropomorphic gods are later in religious thought than the powers of non-human aspect.*³⁷

Tankegangen er ikke ny. Der Motz ser jotner som eldre guder, så den norske historikeren Gerhard Scøning i 1769 “joterne” som Nordens eldste beboere. Joterne kom til Norden fra nord, men da goterne, som kom over sjøen fra syd, ble det dominerende folk i Norden, fortrakk joterne til Jotunheimen og andre avsidesliggende fjellstrøk. Så langt Anne Eriksen i *Topografenes verden* fra 2007. Jotner mot æser avspeiler jotere mot gotere i Scønings norgeshistorie, eller *gigantes*-forestillingene i Geoffrey av Monmouths *Britannia*. Også hos Schøning finner vi tanken om at jotere og gotere hadde samme opphav, men at de senere var blitt to adskilte folkeslag.³⁸

Oppsummering

Jotnene representerer i den norrøne forestillingsverden *den andre*, som bor et annet sted enn vi gjør. Selve navnet jotun er omdiskutert og har ikke så langt fått noen fullgod etymologisk forklaring. ”Storeter” er en mulig tolkning, men da i betydningen ”den som tar mer enn han har krav på”. Jotner er alltid mannlige individer, kvinnelige jotner omtales som jotundøtre, jotunsøstre eller gygrer. Ikke alle forskere er like opptatte av jotnene, annet enn som nødvendige motstandere. de Vries har imidlertid en utførlig behandling av jotnene som fenomen. Dumézil ser jotnene kun som representanter for Det onde, som til slutt skal tape i kampen mot Det gode. Både å se naturkreftene som personifiserte fientlige makter, slik Åke Strøm tolket jotnene, - natur mot kultur - eller som de dødes representanter, - døden mot livet - som Turville-Petre mente, er forenlige med jotnen som *den andre*. Det samme kan sies om Margaret Clunies-Ross, som ser jotnene både som representanter for naturen og som jordvesener, ukontrollerbare og umedgjørliche. Hun omtaler jotnene som ”the alien other” og inkluderer dem blant andre ukontrollerbare fenomener som skjebne eller seksualitet. Lotte Motz, derimot, ser *jotnene* slik Gerhard Schøning så *joterne*, som han omtaler som de eldste innbyggere i Norge. På samme måte ser Motz jotnene som et eldre dynasti av guder, fortrent av de senere æsene. Igjen ser vi et skille mellom før og nå, de andre og vi, som heller ikke motsies av min hypotese.

³⁷ Motz 1981:178

³⁸ Eriksen 2007:19.

Kapittel 3. Begrepsavklaring, teori og metode

Metodebegrepet blir vanskelig å opprettholde som en enhetlig tilnærming. Dette fordi jeg har brukt mange forfatters og forskers arbeider med mange ulike innfallsvinkler til stoffet. I tillegg er min egen tilnærming mentalitetshistorisk: jeg vil inn i fortidens forestillingsverden. Hvis mentalitet defineres som kollektive tanke- og handlingsmønstre, vil ikke den norrøne mentalitet ligge for langt unna vår egen tid til at vi kan forstå mer enn ordene i *Den eldre Edda*?³⁹ Her kan de siste tiårs forskning inne mentalitetshistorie komme oss til hjelp.

Mentalitetshistorie som teorigrunnlag

Historikeren Sverre Bagge har brukt mentalitetshistorie som innfallsvinkel til sin *Studie av mennesket i middelalderens Norge* fra 1998. Bagge gir i innledningen til boka en oversikt over hva mentalitetshistorie består i, og mener metoden kan forsvares for å relativisere det vi betrakter som selvfølgelig. Bagge advarer mot å gå til fortiden med vår ”sunne fornuft”⁴⁰ fordi vi ikke kan regne med at fortidens mennesker delte vår oppfatning av hva som utgjør sunn fornuft.

Retningen er utgått fra den franske historieforskningen, der tidsskriftet *Annales* i mellomkrigstiden ble grunnlagt av Marc Bloch og Lucien Lefebvre og ga opphav til det som kalles *Annales*-skolen. Mentalitetshistorie har vært en viktig inspirasjonskilde som har åpnet for nye problemstillinger knyttet blant annet til følelsenes historie, fortidens forestillinger om død og fortidens tidsforståelse.⁴¹ Jeg har gått til ulike kilder for å finne hva fortidens sunne fornuft besto i, og mener at jeg har funnet noen ledetråder.

Kulturhistorikeren Anne Eriksen gjør et poeng ut av fortidens annerledeshet. Kunnskap om hva denne annerledesheten består i, kan kaste lys over våre egne begrep og kategorier.

*Jakten på det fremmedartede fungerer altså som analytisk tilgang og metodisk grep. Det som fortoner seg avstikkende og underlig i eldre tiders tenkemåte er det som sterkest utfordrer moderne mentalitet og kunnskap, og som derfor representerer de beste mulighetene for å nærme seg en annen forståelse.*⁴²

³⁹ Min høyst uvitenskapelige bruk av barne- og ungdomsskoleelever som ”omformer” mellom min voksne tankegang og fortidens mentalitet har kun verdi som mental referanse i denne sammenheng.

⁴⁰ Bagge 1998:17.

⁴¹ Bagge 1998:13.

⁴² Eriksen 2007:12

Som Bjørn Qviller betoner i *Romersk politisk kultur og sosiologisk historie* (Oslo 1999): *Dersom leseren får inntrykk av stor sosial og kulturell forskjell mellom romerne og oss, skulle boka kunne forsvare sin plass.*⁴³ Mellom den norrøne kulturen og oss er det minst like langt som fra oss til romerne. Den norrøne kulturen og dens *forn siðr* tilhører en fjern fortid. Jeg kan ikke gå ut og snakke med levende informanter og dermed lære deres forestillingsverden å kjenne fra innsiden. Dermed vil jeg alltid befinne meg på utsiden av fenomenet. Det er alltid vanskelig som utenforstående å gi en nøytral beskrivelse av *den andre*. Vi står alltid i fare for å foreta en forenkling av mangesidige og komplekse kulturer.⁴⁴ Min strategi er å tolke *Sæmundar edda* med en mentalitetshistorisk vinkling.

Under det hele ligger en komparativ og antropologisk tilnærming, ut fra den tanken at felles språk gir felles metaforer, felles grunnforestillinger og felles grunnfortellinger. Mine eksempler vil derfor i det vesentlige hentes fra det indoeuropeiske språkområdet. Videre går jeg ut fra at felles kulturelt nivå, økologiske og samfunnsmessige forhold kan gi fellestrekk uavhengig av språk. En kilde med opphav i et finsk-ugrisk språkfellesskap kan dermed ha tilknytning til en norrøn tekst, der felles kultur har medført innlån av kulturimpulser på tvers av språkgrensene. Forestillingene som ligger i språkets bilder og metaforer ser ut til å være felles for hele det indoeuropeiske språkområdet. Et slikt forråd av fellesforestillinger ville forklare hvorfor mange kulturer har hatt den samme rollebesetningen i sine myter og fortellinger, med helter og skurker, de som bærer hvite hatter og de som bærer svarte.⁴⁵ *Den andre* oppfører seg mer i samsvar med handlingsmønsteret til en spillmotstander enn som bærere av et grunnleggende ondt prinsipp.⁴⁶ Jotnen er den som forvalter og vokter de godene som er brukt og forbrukt i *vår verden*, og som dermed er havnet i *den annen verden*. Herfra må alt gjenerobres for å kunne brukes på nytt. Det er dette spillet Eddadiktene handler om, og utfallet er gitt: *vi* vinner alltid denne omgangen. Dermed blir jotnene taperne og må fortsette kampen i neste runde.

Grunnlaget for mine analyser ligger ikke i et stort kildemateriale. Rimeligheten må heller vurderes ut fra hvor logisk sammenhengende resonnementene er. Derfor vil jeg gjøre rede for

⁴³ Qviller 1999:12.

⁴⁴ McCutcheon 1999:289-290.

⁴⁵ O'Flaherty 1976:59 ff.

⁴⁶ Lévi-Strauss sier, ifølge J. Bruce Long, sitert i O'Flaherty 1976:61: *myths (which begin with a state of asymmetry between polar oppositions and end with an equilibrium or a state of symmetry) and games (which begin with structural symmetry between the opponents and end with asymmetry or inequality), Long demonstrates that the myth fits the model og the game better than that of the myth (...).*

de teoretiske utgangspunktene mine. Jeg vil innledningsvis gå gjennom noen av de ”selvfølgelige” felles-forestillingene som vi ikke har ord for og som representerer *det vi ikke vet at vi vet*. Om det norrøne mennesket virkelig hadde disse forestillingene, kan jeg ikke vite noe sikkert om, men jeg vil i det følgende se hvordan eddadiktene kan leses hvis vi går ut fra som et grunnleggende premiss at fortidens annerledeshet består i et annet kompass, ikke i et annet kart.

Det diskuterbare og det selvfølgelige kunnskapsnivået

Mentalitetshistoriens hovedspørsmål, slik Sverre Bagge formulerer det, er i all sin enkelhet: var menneskene i fortiden omtrent som oss eller var de fullstendig annerledes?⁴⁷ Uansett hva vi velger å si om fortidens mennesker, vil det bli en abstraksjon; det vil handle om trekk som er varige og typiske og som er et resultat av sosialisering, normer, adferdsmønstre og lignende, og som er blitt en del av personligheten.

Noen av disse trekkene, eller forestillingene, ligger på det bevisste plan, de ligger i dagbevisstheten. Disse tankene vil ofte bli nokså stereotype og preget av antakelser, av typen ”jenter er ikke noe gode til å regne.” Dermed kan forestillingene diskuteres og endres i tidens løp. Det viktige er ikke om antakelsen er riktig eller gal, men at den foreligger innbakt i gruppens språk og begreper, og at den deles av gruppens medlemmer. Sosiologen Pierre Bourdieu kaller dette *det diskuterbare kunnskapsnivået*. Under dette nivået ligger det Bourdieu kaller *det selvfølgelige kunnskapsnivået*, forestillinger som er så selvinnsynende at vi ikke en gang har ord for dem.”*What is essential goes without saying because it comes without saying, the tradition is silent.*”⁴⁸ Dermed blir disse forestillingene ikke-diskuterbare i den forstand at gruppen ikke har ord for dem. Men forestillingene ligger under det artikulerte nivået som et kognitivt kompass, og bestemmer hvordan omgivelsene skal tolkes og oppleves.

Den sosiale verden er i siste instans ikke noe annet enn et produkt av mentale, det vil si språklige strukturer.⁴⁹ Selv dette nivået skjuler mer enn det åpenbarer. Dagbevissthetens metaforer utgjør snubletråder, skal vi tro Lakoff og Johnsen i ”*Hverdagslivets metaforer*”.⁵⁰ Metaforens essens er det å forstå og erfare en ting ut fra en annen. Vårt hverdagsliv er gjennomsyret av metaforer, ikke bare språket, men også tanker og handlinger. Vårt

⁴⁷ Bagge 1989:277.

⁴⁸ Bourdieu 1977:167.

⁴⁹ Bourdieu 1995:244.

⁵⁰ *Metaphors we live by*, Chicago 1980 – norsk utgave ved Pax forlag 2003, oversatt av Mie Hidle.

begrepssystem, som vi både tenker og handler ut fra, er grunnleggende metaforisk. Vi er lenket til våre tankeprosesser, uavhengig av sannhetsverdien i den virkeligheten våre metaforer skal beskrive. Lakoff og Johnsen hevder at menneskets tankeprosesser er overveiende metaforiske.⁵¹ Meningene struktureres av det språklige redskapet vi rår over. Det er disse ikke-artikulerte forestillingene som gjør at vi, med Lakoff og Bourdieu, kan svare ”ja” på Bagges spørsmål, som jeg refererte til i utgangspunktet. Det som skiller oss fra fortidens mennesker er nettopp de forestillingene som befinner seg på det selvfølgelige kunnskapsnivået. De ikke-artikulerte forestillingene ligger som en grammatikk under verdivalg og holdninger. Vi tenker ikke grammatikk når vi snakker og vi tenker ikke i grunnleggende begreper når vi handler, likevel styres vi av de underliggende reglene. Vi tenker ikke på oss selv som ”vi” i det daglige, like lite som de norrøne lytterne til eddadiktene gjorde. Likevel kjenner vi igjen ”den andre” når han nevnes i fortellingen.⁵²

”Vi” og ”de andre”

Den andre er et begrep hentet fra sosiologien. Der snakker man om at sosial identitet knyttes til den gruppen som vi regner oss som medlemmer av, og som kalles in-gruppen. Dette blir *vi*-aspektet av selvbildet, og dette selvbildet deles av folk som hører sammen og har felles identitet. Automatisk kategoriserer vi andre mennesker og sammenlikner vår in-gruppe med ut-grupper, *de andre*. Disse *andre* blir ofte vurdert negativt i forhold til vår egen gruppe, men forskjellsvurderingen bunner ikke så mye i forståelsen av at *de* er dårligere som i den klare erkjennelsen av at *vi* er bedre.

Det at vi har tilhørighet til en sterk gruppe, har innvirkning på vår følelse av egenverd. Samtidig ligger det her en definisjon av hva vi ikke er, for ved å definere inn *oss* definerer vi ut *de andre*. Når vår gruppe oppleves som vinner, føler vi oss sterkere som individer. Vi har en tendens til å favorisere vår egen gruppe, mens det er lett å mislike *de andre*, noe som kalles ”*in-group bias*”. For å kunne vurdere seg selv positivt, er det viktig å tilhøre en gruppe som opplever seg selv positivt. Fordi vi har slik sterk gruppetilhørighet, misliker vi utgrupper. Jo sterkere vi føler oss knyttet til gruppen vår, jo sterkere vil vi reagere på trusler fra andre grupper. Og når *vi*-gruppen har lavstatus eller er i mindretall, er det ekstra viktig å markere et

⁵¹ Lakoff og Johnsen 2003:9.

⁵² Etter røykelovens innføring vil en rollefigur som tar frem en sigarett i en film, fremstå som filmens skurk. Se ”The Cigarette Man” i fjernsynsserien *X-files*.

positivt selvbilde.⁵³ For Eddadiktenes tilhørere blir menneskenes verden og de gudene som styrer denne oppfattet som ”vi”, mens jotner, troll, vetter og de farlige døde blir ”de andre”.

Det må presiseres at min bruk av begrepet *den andre* ikke samsvarer med den betydningen det har hos Jaques Lacan, som finner *den andre* i menneskets underbevissthet. Hos Lacan er Selvet, eller subjektet, på evig søken etter Den Andre i seg selv for å oppnå velvære eller fravær av begjær. For å opprettholde sin egen identitet må Selvet avvise Den Andre, samtidig som Selvet fortsetter å begjære Den Andre, et herre-slaveforhold som forutsetter at Den Andre forblir uforutsigbar, ukontrollerbar og uforståelig. ”Den annen verden” kan da være de dødes verden, mørkemaktenes verden eller det annet kjønns verden.⁵⁴ Lacan legger ”den andre” til mennesket selv, sosiologien legger ”den andre” til samfunnet.

Fravær av begrepet ”tomhet”.

Den norrøne romoppfatning kan ha vært den samme som vi finner i antikkens kulturer. Georg Henrik von Wright hevder at antikkens mennesker manglet romoppfatning.⁵⁵ Man opererte med begrepene utstrekning og legeme, der vi operer med utstrekning og rom. Den fysiske virkeligheten besto av legemer som var klart avgrenset i forhold til hverandre. *Topos* betyr på gresk sted, eller et legemes plassering i forhold til andre legemer. Aristoteles identifiserer *topos* med grenseflatene til legemer. Det tomme rom, begrepet null, finnes ikke. Jeg vil gå ut fra at den norrøne verden også manglet dette begrepet. Dette har vidtrekkende følger. Ingen ting kan bli borte, på samme måte som ingen ting kan bli større uten at det går på bekostning av noe annet. Det som ikke er her, må følgelig være et annet sted.

Det norrøne mennesket anvendte det tidsforskerne har kalt handlingens eller hendelsens egen tid.⁵⁶ En dag besto av en rekke hendelser eller handlinger som ikke ble erfart som sekvenser i kontinuerlig tid, men som udelelige, selvtilstrekkelige blokker. Det som hendte mellom de ulike aktivitetene hadde ikke noen egentlig tidsmessig eksistens, fordi det dreide seg om umarkerte områder. Man tenkte tid som rom, opplevelsesrom. Man levde i et utvidet presens – og ikke-tid eksisterte like lite som ikke-rom. Det som finnes, må derfor finnes ”nå”.

⁵³ Myers 2002:346 ff.

⁵⁴ McKinnell 2005:32

⁵⁵ von Wright 1996: 157

⁵⁶ Danbolt 1997:201

I forlengelsen av denne tanken finner vi ideen om fravær av den endelige død. Regis Boyer diskuterer forholdet i norrøn tradisjon mellom døden og ”den annen verden”⁵⁷. Etter å ha reflektert over *Vavtrudnesmåls* strofe 43, med beskrivelse av de ni heimer i verden, og over de ulike kildenes beskrivelse av heimene, sier han:

Peu importe, finalement, ce type de représentation où il est manifeste que diverses traditions se recourent, ce qui compte, c’est l’intense circulation qui s’établit entre tous ces degrés possibles. Tant l’idée de survie s’impose, tant celle de néant – terme qui ne se traduit pas dans cette langue – ou de fin absolue, de nada, est étrangère à ces mentalités.

”Den knappe ressurs” og ”den begrensede mengde av goder”

Vi må anta at det i det norrøne samfunnet fantes den samme form for økonomisk tenkning som vi finner i andre enkle jordbrukssamfunn. Teorien kalles ”the theory of limited good”, og er beskrevet hos George M. Foster i ”*Applied Anthropology*” fra 1969. Denne implisitte, underliggende forutsetningen (implicit premise) om en avgrenset mengde goder befinner seg på det selvfølgelige kunnskapsnivået, og får betydning for ressursfordelingen mellom jotner og æser, mellom *vår verden* og *den annen verden*. Vi kan snakke om at *alle goder foreligger i en begrenset mengde, i et lukket system der ingen goder blir borte, bare fordelt og omfordelt*. Dette får følger for samfunnets mentalitet med hensyn til fordeling. Foster sier det slik:

In societies where economic systems are essentially static, where by extension of this view all desired things in life are assumed to exist in finite and unexpandable quantities, people’s ideas about change and progress are quite different (from ours).

If the economic pie and the corollary pies of all other good things are seen as constants within a community, it follows that the advancement in the standard of living for one person can come only at the expense of others.

In peasant societies (...), innovative people tend to be seen as rapacious and greedy. Because they are upsetting the traditional distribution of “good”, of the limited resources of the group, they are viewed as threats to the communal stability rather than entrepreneurial models to be emulated.⁵⁸

Goder er i denne forbindelse også ære, status og makt. Gjennom å sette *Håvamåls* rettesnor for god og riktig fordeling av godene opp mot jotnenes adferd, slik den går frem av *Eddadiktene*, vil jeg se om det lukkede systemet tåler belastningen og holdes i balanse, eller om det går mot ressurskrise, kamp og gjenoppretting av balansen.

⁵⁷ Boyer 1994:171

⁵⁸ Foster 1969: 81

Ulike former for gaveutveksling

Etter å ha gjort rede for Lakoff og Johnsons vekt på dagliglivets metaforer og på Bourdieus ikke-artikulerte forestillinger (det diskuterbare og det selvfølgelige kunnskapsnivået), skal jeg nå se nærmere på hvordan forestillingen om den knappe ressurs får betydning for hvordan vi betrakter de to partene i kampen om verdens goder. Bourdieu kaller ideen ”knappheten og konkurransen om knappe goder”.⁵⁹ Når kaka (the economic pie) skal deles mellom oss og de andre, og motparten vil ha storparten, er det duket for konflikt. Jeg vil først gjøre rede for prinsippene for gave- eller vareutveksling, slik den amerikanske antropologen Marshall Sahlins la dem fram i ”*Stone Age Economics*” fra 1972.

Vareutveksling betyr at varer og tjenester inngår i en toveis transaksjon. Hvis vi klassifiserer Norden i norrøn tid som et klansamfunn,⁶⁰ kan vi anvende Sahlins teorier om en *gjensidig vareutveksling*. Denne kan være mellom to parter eller individer som er symmetrisk plassert, det vil si at de er mer eller mindre likeverdige (balanced reciprocity). Ingen av partene er dominerende, og utvekslingen er i bunn og grunn det samme som gavegiving. Slik *balansert vareutveksling* foregår ofte mellom folk som er i slekt, kjenner hverandre og bor nær hverandre. En gave krever tilsynelatende ikke umiddelbart en gjengave, men det opprettes en takknemlighetsgjeld eller avhengighet som krever gjengave en eller annen gang.

Hvis denne gjensidige gavegivingen foregår innen familien eller nærmiljøet, kalles det *positiv utveksling*. Ingen gjengave kreves tilsynelatende av mottakeren og transaksjonen ser mest ut som ren altruisme. Det er det imidlertid ikke, for slik giverglede skaper andre avhengighetsforhold enn rent materielle. Og når det gjelder mat, er det ikke snakk om å gi motgave, det blir tvert imot tolket som en fornærmelse. Å by på et måltid mat er en sosial handling og fungerer som et fintfølende sosialt barometer. Man deler aldri mat med en fiende.⁶¹

I den andre enden har vi *negativ utveksling*, der partene er fremmede for hverandre og gjengave ikke er et realistisk alternativ. Partene prøver å få til en mest mulig fordelaktig handel, og i prosessen anvendes helt andre etiske retningslinjer enn de som blir brukt under hjemlige forhold. Sahlins sier: *There are contradictions in primitive economies: inclinations of self-interest are unleashed that are incompatible with the high level of sociability.*⁶²

⁵⁹ Bourdieu 1995:244

⁶⁰ Durrenberger 1991:11 ff.

⁶¹ Sahlins 1972:215

⁶² Sahlins 1972:203

En handling er ikke god eller dårlig i seg selv, det kommer helt an på hvem *den andre* i transaksjonen er; om han er en slektning eller en fremmed. Innen familien er det en galt å forsyne seg med sin brors hustru eller hest, det klassifiseres som hor eller ran og er dermed forkastelig. Om det derimot er den fremmede, *den andre*, som blir frarøvet sin kone eller sin hest, da er dette noe som bringer utøveren øket status, i tillegg til en ekstra kone eller en ekstra hest. Det er fullt ut akseptabelt å lyve, stjele, svindle og bruke de virkemidler man ellers har til rådighet når man forholder seg til *den andre*. Det gjeldende prinsipp for samhandling med fremmede skjer etter retningslinjene *caveat emptor*, kjøperen bør passe seg. Sahlins sier det slik: *To non-kin – "other people", perhaps not even "people" - no quarter must needs be given: the manifest inclination may well be "devil take the hindmost."*⁶³

Vi kan derfor ikke utelukkende se på hva som gjøres, men også på hvem som inngår i transaksjonen. Står vår helt i eddadiktet overfor en som defineres som "non-kin", kan han bruke de virkemidler han har for hånden, fine eller ufine, det gjør ham ikke mindre som helt. Helten skal likevel ikke lyve, derimot kan han unnlate å si sannheten eller ty til et tvetydig ordspill, noe også Saxos prins Amled⁶⁴ og den senere tids Askeladden hadde som prinsipp.

Hva skjer så med vareutvekslingen i et forhold der en slekt er inngiftet i en annen? Her viser Sahlins til at det nettopp *ikke* foreligger en balansert utveksling, men at det er forskjell i kvaliteten på det som blir gitt: kvinner mot gods er størrelser som egentlig ikke kan sammenliknes. Den ene eller den annen side vil føle seg forfordelt, i alle fall i denne omgangen. Denne mangelen på balanse viser seg å være et sosialt viktig for alliansen, sier Sahlins. For hvis en gaveutveksling er helt i balanse og ingen skylder hverandre noe som helst, kan den ene av partene finne på å dra seg ut av alliansen og velge andre partnere. Ved inngifte er utvekslingen asymmetrisk og borger for en ny runde mellom partene. Fra hennes families synspunkt vil hans familie være *de andre*, og omvendt.

Negativ utveksling er den etikken som preger de norrøne mytene vi skal forholde oss til i det følgende. Jotnene behandles som fremmede, eller i det minste som svigerfamilie, som ofte inngår i "joking relationships"⁶⁵ der grovkornet spøk og vennskapelig mobbing er en del av den normale samhandlingen mellom partene. *Den andre* kan dermed godt være svigermor.

⁶³ Sahlins 1972:196.

⁶⁴ Saxo bok 3 kapittel 6 avsnitt 9.

⁶⁵ *The contests, lavish hospitality, obligatory over-eating, obscenity (---) which is typical (---) towards the kin group from which they obtain their wives.* Rees, Alwin og Brinley 1961:40.

Det relativt onde

I mytene vil det implisitt også være en viss mengde av det onde og det gode. Wendy Doniger O'Flaherty sier det slik om forholdet mellom disse i vedisk sammenheng: *“For evil in India is not a moral problem but a problem of power, and power flows within the closed universe of the world egg; there is a fixed quantity of everything, including evil, so that more here necessarily implies less there.”*⁶⁶ Det onde bør holdes på plass, der man vet hvor man har det.

I de norrøne mytene får ikke det onde navn av ondskap, det onde karakteriseres heller ved fravær av det gode eller ved de uheldige følgene en gitt handling får i ettertid. Likevel blir ”det onde” i norrøne myter ofte knyttet til *de andre*, mens etikken relativiseres. Det gode bærer i seg kimen til det onde, samtidig med at ond, brå død er et virkemiddel som av og til må tas i bruk i det godes tjeneste. De gamle nordmenn og islendinger kjente ikke ideen om objektiv rettferdighet, derfor kjente de heller ikke til tanken om generelle moralbrudd som krevde straff. Der vi snakker om straff, snakket de om hevn og bot.

Spilleregler

Det som ikke kan tenkes, har ikke navn. Det som ikke har et navn, finnes ikke. Vår tid har vansker med å tenke på samme måte som det før-moderne mennesker gjorde. Når Moses Finley i *The Ancient Economy* diskuterer oldtidens økonomi, finner han det på sin plass å nevne følgende, med tanke på hvor opptatte vi i vår tid er av verdiskapning og vekstøkning. Disse begrepene eksisterte ikke, og kunne derfor heller ikke tenkes.

*We must remind ourselves time and time again that the European experience since the late Middle Ages in technology, in the economy and in the value systems that accompanied them, was unique in human history until the recent export trend commenced. Technical progress, economic growth, productivity, even efficiency have not been significant goals since the beginning of time. So long as an acceptable life-style could be maintained, however that was defined, other values held the stage.*⁶⁷

Forestillingen om det lukkede system og de knappe ressurser betyr først og fremst at virkeligheten er et spørsmål om transaksjoner mellom krefter *innen* et avgrenset univers. I mytene om samhandlingene mellom æser og jotner forholder kampen seg mer til regler for spill enn til regler for oppbygging av mytiske fortellinger. Tistanden går fra en statisk og uholdbar symmetri (en fredsslutning eller jevnlikhet), til en tilstand der jotnene taper og

⁶⁶ O'Flaherty 1980:142.

⁶⁷ Finley 1985:147.

æsene vinner. Dette må forstås som en midlertidig tilstand, orden må stadig opprettholdes ved nye konfrontasjoner mellom spillerne, i all uendelighet. Men hvis likeverdige partnere står mot hverandre, blir det vanskelig å forene de to absolutte reglene for spillet: at æsene må vinne og at kampen må fortsette. Spill-aspektet gjelder også for kampen om den knappe ressurs: *"It (the theory of limited good) is an instance of what the game theorists call the "zero sum game" situation, which predicts behaviour when resources are limited."*⁶⁸

Oppsummering

I de fleste eddadiktene vil det være snakk om at noe begjæres av noen, søkes av noen og oppnås eller tapes av noen. Vi befinner oss på det diskuterbare bevissthetsnivået, og hver fortelling er en metafor for en dypere livsforståelse som ligger på det selvfølgelige nivået. Jeg trekker fram noen forestillinger som kan ha hørt hjemme på det norrøne selvfølgelige kunnskapsnivået: det man ikke vet at man vet. Språket forteller indirekte, ved hjelp av metaforer og faste uttrykk, det som ikke går fram direkte av sammenhengen. Også i norrøn tid har man forholdt seg til *den andre*, som hele tiden defineres ut fra det man selv identifiserer seg med i den aktuelle sammenhengen. I motsetning til oss har man ikke hatt noe begrep om vekstøkning, men forholdt seg til tanken om at alle goder foreligger i en samlet mengde, som ikke kan økes eller minkes uten at det går på bekostning av noe – eller noen: alt må komme fra *den andres* mengde, fra *den andre siden* av spillbrettet. For å få tak i de godene som *vi* må ha, er alle knep tillatt: det onde blir relativisert. Overfor *den andre* blir negativ utveksling både ønskelig og prisverdig: *vi* må sitte igjen med gevinst, ellers går det mot krise, sammenbrudd og ny omgang. På samme måte manglet den norrøne tankeverden et begrep om det tomme, hverken tom tid, tomt rom eller tomt liv hadde mening. Dette medførte at alt, også mennesket, ved sin fysiske død gikk over til *den andre verden*, hvorfra de kunne gjenfødtes inn i slekten som enkeltmennesker eller som slektens kraft. Alt måtte holdes i balanse og likevekt, samtidig som kaos var et faktisk og praktisk alternativ. Med dette som grunnleggende premiss vil jeg lete i eddadiktene etter tegn på at jotnen har rollen som *den andre* og at fortellingene handler om at æsene skaffer godene fra *den annen verden*, godt hjulpet av, eller hindret av, enten Loke eller jotundøtrene.

⁶⁸ Foster 1969:82

Kapittel 4. Eddadiktenes form

Ord synes ikke. Det som er sagt, kan man ikke spole eller bla tilbake til, det er borte for all tid. Ord er lyd, hendelser.⁶⁹ I en skriftløs kultur husker man ikke ved å organisere sin kunnskap i lister og tekster, på den måten det gjøres i en skriftkultur. Man kan male bilder på et skjold, skjære hakk i en trestokk eller riste tegn i berg, men er fortellingene som er knyttet til bildene først glemt, blir bildene bare ornament. En analyse lar seg ikke utføre uten å feste tankene og argumentene ved hjelp av skrift. I fravær av analytiske løsninger må man ha en samtalepartner, derfor er all tankevirksomhet i skriftløse kulturer knyttet til talehandlinger.

Minne i en skriftløs kultur.

Men hvordan skal man kunne huske det som samtalepartnerne endelig, og møysommelig, er kommet frem til? Ved å tenke i mnemoniske mønstre, i spissformulerte utsagn som er lette å huske. Motsetningspar, veksling mellom skryt og nedrakking, dyder og laster, godt og ondt – enten skurker eller helter, det finnes ingen gråsoner. Rytmask og balansert, med ulike typer rim, i regleform, med repetisjoner og motsetninger, gjerne knyttet til standardiserte situasjoner, eller i ordspråk som danner et felles referansetilfang for alle i den gruppen man tilhører; - da først kan tanker gjenkalles i minnet, og på det tidspunkt er ordene ofte blitt diktning. Det er ikke uten grunn at spissformulerte ord fra en døende mann er blitt stående i norrøn litteratur. *Vel hefir konungrinn alit oss. Feitt er mer enn um hjartarøtr*,⁷⁰ sa Tormod, da han rykket ut pila som traff ham i brystet under slaget på Stiklestad. *Her ender fortellingen om Tormod*, står det på slutten av kapittel 234 i Snorris *Soga om Olav den heilage*. Men ordene hans lever videre, selv om ikke alle husker hvem som sa dem.

En ”kjenning” sier mer enn hvert ord for seg, og føyer en dimensjon til tanken. Jesuittpateren Walter Ong bruker eksemplet fra Beowulfs dikt: ”hval-veien” er et metaforisk uttrykk eller stående vending som sier noe annet og mer enn ordet ”hav”.⁷¹ For å huske en tekst legger man inn slike faste uttrykk, (formulas), som må beholdes uforandret i den grad det er mulig. Fordi de ikke er festet i skrift, kan de blir borte hvis de går av minnet. Gjentakelsen av samme tema spikrer meningen i tilhørers hode, ting sies ”med andre ord” mange ganger. Man bruker parallelle ord, motsetningspar, tilleggsuttrykk og forsterkninger. *Vé ok vǫngom*,

⁶⁹ Ong (1982)2002:31

⁷⁰ *Godt har kongen fødd oss, enno er eg feit om hjarterøtene*. Oversatt av Steinar Schjøtt og Hallvard Magerøy.

⁷¹ Ong (1982)2002:36

(helligsteder)⁷² *norðdr ok niðdr* (beliggenheten til Hel), *inn á mátki í tinn* (den sterke/store jotun) er slike faste uttrykk. For å vise hvorfor jeg vil holde meg til det indoeuropeiske språkfellesskapet, vil jeg sitere Moses Findleys argumenter for å begrense seg til Europa og ikke ta med, for eksempel, den kinesiske kulturen når han skal redegjøre for økonomisk tenkning i antikken. Vi har ikke de samme begrepene bak ordene, slik at et ord i ett språk ikke automatisk kan oversettes til et tilsvarende ord i et språk fra en annen språkfamilie:

*What matters is the way in which these two civilizations (or complexes of cultures) diverge fundamentally at every point (...) It is almost enough to point out that it is impossible to translate the word "freedom", eleutheria in Greek, libertas in Latin or "free man", into any ancient Near Eastern language, including Hebrew, or into any Far Eastern language either, for that matter.*⁷³

Når vi på denne måten leser ord, faste uttrykk eller fortellinger som uttrykk for det ikke-kommuniserbare nivået i kulturen og de grunnforestillinger som det ikke finnes direkte begreper for, vil vi også lettere kunne se konturene av fortidens selvfølkelige kunnskapsnivå.

Eddadiktningens fortellergrep

Gro Steinsland sier det slik: "I bunnen av enhver kultur ligger det som regel noen hovedfortellinger som gjenskapes og transformeres i stadig nye varianter. Dette er kulturens *myter* eller *hellige fortellinger*."⁷⁴ Mange av mytene fra norrøn tid finner vi fortalt i eddadiktene. Motivene i diktene finner vi igjen i hele det indoeuropeiske språkområdet, men det er verd å merke seg at jotunkvinner i norrøn tradisjon ofte innehar den posisjon som jord- og fruktbarhetsgudinner har i andre tradisjoner.⁷⁵ I folkløstikk var det i første del av 1900-tallet en hovedoppgave å skape en fullstendig typologisk oversikt over alle kjente folkeeventyr. Den finske folkløristen Antti Aarne og amerikaneren Stith Thompson arbeidet med typologi, og deres utgave av Aarnes "Verzeichnis der Marchentypen" kalles AT-indeksen, og er blitt stående som det mest anvendte system innenfor dette feltet av vitenskapen.⁷⁶ For eksempel forholder Odin seg til Gunnlod i *Håvamål* som Volund gjør til Bodvild i *Volundkvadet*, i samsvar med eventyr-temaet av type 313: "*The Girl as Helper in the Hero's Flight*".⁷⁷

⁷² Lokasenna str.51

⁷³ Finley 1985:28

⁷⁴ Steinsland 2005:29

⁷⁵ Tobiassen 1994:172

⁷⁶ Hermundstad 1995:158

⁷⁷ Aarne-Thompson 1961:104-8

Kulturen er agonistisk, motsetningspreget, og dette avspeiler seg i diktene. Kampen står om ære, og ærens norm er alltid til stede. Vant man ære gjennom en handling, så hadde man også implisitt tatt ære fra en annen. Æren var et knapt gode, så unge menn som strevde etter å få egen ære ville nødvendigvis måtte utfordre andre (det såkalte vektskålprinsippet).⁷⁸

Ordtak og gåter blir ikke bare brukt til å lagre kunnskap, men tilhøreren blir direkte involverte: skryt og fornærmelser skal overgå, motparten skal finne en bedre formulering, et mer rammende uttrykk, et treffende kallenavn, gåten skal løses. Vi finner ofte at det å løse en gåte kommer i stedet for å forsere uoverstigelige hindringer på vei til målet, som å krysse en bro, bestige et fjell, drepe en fiende: det gjelder å vinne. En *senna* er ikke en krangel, men ordkunst, sier Walter Ong. Det gjelder å få siste ordet, selv om det er grovt. Eller kanskje: særlig om det er grovt. Den norrøne grove humoren kan i det hele tatt sies å være underkommunisert i forskningen.

Det relativt sanne

Et ords betydning varierer også med den situasjonen ordet brukes i. Ord bevares i muntlige kulturer ikke bare i dagligtale, men også i dikterisk språk som bare brukes i fortellinger. Ofte finner vi i rim og regler rene nonsense-ord som en gang var meningsbærende, men som nå er falt ut av språket. Vi kan heller ikke alltid tidfeste en tekst med utgangspunkt i ord og uttrykk, fordi dikteren med vilje kan ha brukt alderdommelige vendinger for å gi sin versjon av fortellingen et ekstra gammelmodig preg. Det var ære forbundet med å gi fortellingen en ny vri, som fortelleren senere kunne bli husket for.

På samme måte varierer listen over forfedre etter endrede behov, anegalleriet tilpasses nye situasjoner og kan endres for hver gang myten gjenfortelles. Prinsippet er at de slektledd som leder til den fornemste avstamning, eller som får en symbolsk eller mytisk betydning, vil bli vektlagt, og at valget av manns- eller kvinneledd også bestemmes av slike hensyn.⁷⁹

Forfedrene til vinnere har større sjanse til å bli husket enn forfedrene til tapere. Siden muntlige kulturer dyrker vinneren, vil fortelleren ”glemme” ubehagelige sider ved fortiden, og listen over forfedre kan bli justert for å dekke tilhørernes behov.⁸⁰ Vi bør derfor ikke bli

⁷⁸ Bandlien 2001:61

⁷⁹ Meulengracht Sørensen 1995:174

⁸⁰ Berkeley Peabody sitert i Ong 1982:142.

forundret over at slektskapsforhold i eddadiktene kan virke noe innfløkte. For eksempel er Ty i *Hymeskvadet* sønn av jotnen Hyme, mens Snorri lar ham være sønn av Odin.⁸¹

Virkemidlene kan være tilpasset situasjonen, til målgruppen eller til dikterens eget behov for å markere seg. ”*Song is the remembrance of songs sung*”, sier Walter Ong. Skalden eller fortelleren husker ikke en fast, pugget tekst – en slik finnes ikke. Han husker tradisjonelle temaer og vendinger som han har hørt andre skaldar bruke, og setter dem sammen slik han selv vil.⁸² Skalden udødeliggjorde med ord. Preben Meulengracht-Sørensen sier at ordet *virðing* kan oversettes med omdømme eller, for den døde: ettermæle. I sagaene kan det se ut som at menneskenes handlinger, og fortellingen om handlingene, blir det samme – et mål for mannens handlinger blir at det skal kunne fortelles noe om ham.⁸³ Det er fortellingen som bærer æren eller skammen, og fortellingen settes sammen av tradisjonelle elementer som finnes i skaldens minne. Fortellingen gjenkjennes som sann av tilhøreren.

Oppsummering

I eddadiktene finne vi mange ulike formelementer brukt. Metaforen ”livet er et spill” lyder som vanlig dagligspråk,⁸⁴ men i forbindelse med æsenes bruk av gullspillebrikker eller helten som kaster terning, blir meningen med uttrykket mer omfattende. Vi finner lister og rekker av navn og data, som brukes til å underbygge en påstand. Vi finner ærekrenkelser og skjellsord, som skal redusere den annens ære på bekostning av den som taler. Vi finner gåter og ordspråk, og flere av disse gåtene krever inngående kunnskap om det norrøne samfunnet for å gi mening for oss. Vi finner et repertoar av formelpregete faste uttrykk⁸⁵ og eventyr-temaer, som kan settes sammen i en uendelighet av varianter for å fortelle en hvilken som helst historie. Og vi finner innsikt på mange nivåer, som kompletterer uten å utelukke hverandre. Fortellingene har flere ben å stå på og kan leses på ulike vis av oss, og ble sikkert også opplevet slik av sin tids tilhørere. Eddadiktene kan ikke fullt ut bli forstått med vår nåtidige ”sunne fornuft”. Sannhet er et meget tøyelig og situasjonsavhengig begrep, men de talte ordene om noe eller noen har en nesten magisk kvalitet: de dør ikke bort, de fortsetter å virke så lenge noen synger sangene eller forteller mytene.

⁸¹ *Skaldskaparmål*, SnorreEdda.

⁸² Ong 1982:142.

⁸³ Meulengracht-Sørensen 1993b:14.

⁸⁴ Lakoff 2003:7.

⁸⁵ Formulas “ – *they are fixed statements of relationships in abstract form, indeed, they are largely unspoken, mainly unspeakable, graphic forms that bear a minimal resemblance to the speech of ordinary men, even bookish, literary men.*” Goody1979:112.

Kapittel 5 – Hva er det med jotner?

I de fleste eddadiktene vil det være snakk om at noe begjæres av noen, søkes av noen og oppnås eller tapes av noen. Vi befinner oss på det diskuterbare bevissthetsnivået, men hver fortelling er en metafor for en dypere livsforståelse som ligger på det selvfølgelige nivået. Men hvordan vet vi hvem som er fienden i hvert enkelt dikt? Noen ganger sies det rett ut at vi står overfor en jotun eller en dverg, andre ganger går det indirekte fram av sammenhengen. Jeg vil først se på noen av de mest opplagte jotunkriteriene.

Jotunkriterier

I dette kapittelet vil jeg først sette opp mot hverandre normen, som er *Håvamål*, og avviket, som representeres ved jotnenes adferd. Jeg vil begynne med å finne ut og slå fast hvilke karaktertrekk og adferdsmønstre som kjennetegner en jotun. Ifølge forskningslitteraturen er jotnene umåtelig store. De er også eldst, har levd lengst og kan mest, for de kan minnes langt tilbake, men de er lette å lure.⁸⁶ Jeg bruker betegnelsen ”jotun” om alle vesener som i norrøn litteratur kalles dverger, tusser, rimtusser, riser, bergriser eller troll, og som oppfører seg som jotner. Det er vanskelig å skille skarpt mellom æser og jotner fordi den mektigste av alle æser, Odin selv, var av jotunætt. Vi finner også inngifte av jotunkvinner i vanenes slekt, som parene Njord og Skade og Frøy og Gerd, som vil bli behandlet i et senere kapittel.

Jotnenes hjem

Generelt kan det sies at jotnene bor *et annet sted*. Når Tor er av sted med bukker og kjerre for å drepe jotner, er det alltid langt borte i øst et sted. Jotunheimen, hvor den enn er tenkt, karakteriseres av fjell og daler, uveisomme trakter og villmark. Det er ikke nødvendigvis tenkt som et avgrenset geografisk sted, men kan være en betegnelse på ”der jotnene har sin heim”. I *Hårbardkvadet* hører vi at Tor har vært ute i øst og drepte gygrer ”som gikk i berg”, alt for at jotnene ikke skal ta fullstendig overhånd til fortrengsel for menneskene i Midgard. Tor bedriver ”skadekontroll”, det er hans oppgave å være jotundreper, og det skryter han av. Unntaket er når en jotundatter er blitt vanebrud. I *Grimnesmål* får vi i strofe 6 vite at den sjette salen i gudenenes land er den som ble eid av Tjatse en gang, men som nå hans datter Skade bor i. Underforstått er det hennes status som ”gudebrur” som gjør at den fordums jotunhallen nå ligger mellom Odins og Balders bosteder, midt i det hellige landet⁸⁷, til tross

⁸⁶ Holtsmark 1970:75

⁸⁷ Grimnesmål str. 4

for at den fremdeles bærer navnet Trymheim. Går Skades status over fra å være jotundatter til å bli vanebrud, flytter husets status med. I *Skirnesmål* vi får beskrivelsen av jotunheimen som ”et annet sted”, der jotundatteren Gerd bor. For å komme dit må Skirne ”gjennom mørke, flakkende flammer”⁸⁸, derfor må han ha hesten til Frøy, som kan våge spranget over ringen av ild som ligger rundt Gymses gård. Skirne sier til hesten at det er mørkt ute, de skal over regnvåte fjell, fram over jotners flokk.⁸⁹ Vel framme møtes han av noen olme hunder som er bundet til skigarden. En av disse hundene treffer vi senere igjen ved Helheims porter, hvorfra den skal slippes løs ved Ragnarok.

Jotnenes størrelse

Størrelsen kommer helt an på situasjonen, for en jotun kan gjøre seg stor eller liten etter behov. I folkekulturen har det vært lett å fantasere opp kjempeskikkelser som har ansvaret for både natur- og kulturfenomener, både Jutulhogget og dommerringer. På engelsk heter både jotner og troll ”giants”, og det ligger i ordet at de er store, ruvende skikkelser. I moderne oversettelser av engelskspråklige eventyr kalles *giants* for ”kjemper”, noe som går på størrelse, men ikke på funksjon. I *Vavtrudnesmål* er det ingen ting som tyder på at den allkloke jotnen er større enn Gagnråd, som Odin kaller seg. I *Skirnesmål* er Gerd, jotundatteren som er påtenkt som brud for Frøy, av en størrelse som burde være kompatibel med Frøys egen. Det samme gjelder *Trymskvadet*, der jotnen Trym nok forventer en brud på samme størrelse, om ikke med et så håndfast grep om hammeren. Derimot har Saxo i sin *Danmarkskrønike* løst problemet med den overstore bruden Hartgrep på en elegant måte, som senere folkeeventyr også benytter seg av.⁹⁰

Hos Snorri møter vi jotner i full kjempetørrelse, særlig i *Gylvaginning*, i fortellingen om *Tors ferd til Utgard*.⁹¹ I *Loketretten* er det denne episoden Loke erter Tor med: ”- du krøkte deg i hop i hansketommelen, da var ikke Tor mye tess”, og at jotnen Skryme hadde bundet

⁸⁸ *Skirnesmål* str.8

⁸⁹ *Skirnesmål* str.10

⁹⁰ Saxos Danmarks historie, første bog, 6 kap. Avsn. 6: *Da han (Hadding) gjorde opmærksom på at hun var alt for stor til at gå i seng med et menneske – for med det udseende kunne ingen være i tvivl om at hun var af jætteslegt – svarede hun: ”At jeg ser så kæmpemæssig ud, det skal du slet ikke bekymre deg om. Jeg kan forvandle min krop præcis som jeg vil, svinde ind og svulme op som jeg vil, gøre med tynd eller tyk, bittelille eller kæmpestor.”* Oversettelse ved Peter Zeeberg

⁹¹ Tor og hans følge skal til Åsgard, og treffer en kjempestor skikkelse på veien. Han bærer begges niste i sekken sin, og knytter snora så hardt til at Tor ikke får den opp og må gå sulten til sengs. Om natten sover de under åpen himmel, inntil det begynner å dure så fælt rundt dem at de blir reddet og tar tilflukt inne i et lite hus de finner, der er det heldigvis en liten kove. Men det er Skrymes vott de har funnet, og tommelen de har sovet i.

nisteskreppen sin så stramt til at Tor ikke nådde nisten sin. ”*Sannelig sultet du hardt!*”⁹² I samme kvad viser Tor til sin kamp med Rungne, som også omtales i *Gylvaginnging* og som også var storvokst.⁹³ Jotnenes størrelse er, som vi ser, ikke vesentlig, unntatt i metaforisk forstand. At en jotun er stor, betyr at han er *ruvende* i mange betydninger av ordet.

Jotnenes rene kategorier

*Håvamål*s strofe 24 sier: ”*Uklok mann tror alle som smiler,/ må være hans gode venner;/ han vet ikke det at bak vennlige ord / kan den kloke skjule svik.*” For en jotun finnes det venner eller uvenner, og den som ikke er med dem, er imot dem. At et smil kan skjule svik eller at et ord ikke er sant, har de vanskelig for å forstå. Jotner er like talentløse til å lyve som til å gjennomskue andres løgner, derfor er det ofte svik og forstillelse æsene bruker som virkemiddel overfor jotnene.⁹⁴ Når Trym i *Trymskvadet* presenteres for ”Frøya”, tar han den åpenbare forkledningen for god fisk, matlyst og skarpt blick inkludert.⁹⁵ At Trym ikke gjennomskuer Loke som tjenestejente, er ikke så rart, for Loke er vakker og vant til å opptre i kvinneklær. Men Trym blir ikke særlig mistenksom selv når bruden spiser som en kar, og han godtar Lokes forklaringer uten videre.⁹⁶ Verden godtas slik den ser ut.

Jotnenes enkle humor

Håvamål advarer mot å gjøre seg morsom på andres bekostning, og i strofe 132 sies det: ”*Aldri skal du hilse/med hån og latter/ gjest eller farende folk.*” Jotner forstår seg dårlig på ironi, og i tillegg mangler de sans for den finslepne humor. Ler de, så er det med den mest infantile skadefryd. Jeg har ikke funnet noen eksempler på ekte jotner som spøker, vitser eller ler. Derimot bringer Snorre en beretning om hvordan jotundatteren Skade ble lokket til å le. Denne episoden skulle være nok til å illustrere mitt poeng.⁹⁷ En jotun gapskratter gjerne av at noen blir påført fysisk smerte eller ydmykelser, ofte med seksuelt tilsnitt.

⁹² *Loketretten* str. 60 og str.62

⁹³ *Loketretten* str.61 og str.63

⁹⁴ *Trymskvadet* er på overflaten en forklednings- og forviklingskomedie der alt går bra til slutt.

⁹⁵ *Trymskvadet* str. 24 - 28

⁹⁶ Et velbrukt fortellerteknisk grep er å la den stormforelskede bruden verken spise eller sove fra hun ser sin elskede til hun får ham. Loke vet at jotnene ikke kjenner disse klisjeene, og at han dermed trygt kan bruke dem.

⁹⁷ SnE. *Skaldskaparmål* – ”*I forliksvilkåra nemnde ho dessutan at æsene skulle få i stand noko som ho ikkje trudde dei greidde, og det var å få henne til å le. Då fann Loke på noko. Han batt eit band i skjegget på ei geit, og hin enden om kjønnslemene sine. Og dei drog og gav etter skiftesvis. Endeleg tumla Loke bort i fanget på Skade, og då log ho.*”

I *Håvamål*, strofene 96 til 110, får vi historien om den sprengkåte Odins mislykkete frierferd til jotnen Billings møy. At hun etterlater en tise i senga når Odin endelig, utpå morgensiden, kommer seg inn i hennes kammer, må regnes som utslag av grov jotunhumor.⁹⁸ Der lærte Odin en dyrekjøpt lekse, sier han i *Håvamål 102*: ”- *hun lurte meg bare, skaffet meg latter og hån, og aldri eide jeg henne*”. Loke er en spøkefugl, han har vært kalt ”gudenes hoffnarr”⁹⁹ og hans funksjon har vært å skape problemer og å løse problemer, alt etter som. Hans hån er besk når han i *Loketretten*¹⁰⁰ går i strupen på æser og vaner, kvinner som menn, og vi ville sagt at han ber om bråk. I *Loketretten* får vi en avspeiling av et gilde hos en stormann, og da hørte det med en *senna*, et skjemtedikt med grove utfordringer og beskyldninger. Jo grovere, dess bedre, og Loke har nok ærekrenkelser på lager til å fylle kvelden¹⁰¹.

Jotnenes alder.

Her gir eddakvadene fullt belegg for påstanden: jotnene er eldst. Uttrykk som *in aldna jǫtunn* og *enn gamli hrímǫrs*¹⁰² går igjen som metaforer eller poetiske klisjeer. Her er det ikke bare alder som menes, men tilhørighet til en mytisk begynnelse, til opphavs tider. Det gir jotnene en autoritet som ikke kan diskuteres: de *er* begynnelsen og *var med* fra begynnelsen.

Stamfaren var jotun og byggematerialet i verden var jotunstoff. Ymir var den prototypiske ”andre”, den første og den største,¹⁰³ men det var æser, ”vi”, som ordnet verden av Ymirs kropp. Æsene gjør kultur av natur.¹⁰⁴ Vavtrudne ramser opp urjotner som fantes *Uttall av vintre, før jorden ble skapt*,¹⁰⁵ blant dem Aurgjelme, som ble opphav til ”våre ætter”. Denne oppsto ved en form for avleiring av eiter, det onde, der giftige eiterdråper samlet seg til en jotunskikkelse. Og derfor er alle jotner så onde. – ”*Pvi er þat e alt tít atalt.*”¹⁰⁶ Vi må gå ut fra at dette fant sted i begynnelsen.

Når gygrer omtales som gamle, betyr ikke dette nødvendigvis at hun er gammel som kvinne, men at hun tilhører jotnenes gamle ætt, som jotunsøstera i *Trymskvadet*¹⁰⁷ eller den gamle (*in aldna*) som satt østpå i Jernskogen og fødte Fenres unger.¹⁰⁸

⁹⁸ *Håvamål* str. 102.

⁹⁹ Näsström 2006:114.

¹⁰⁰ Æges gilde innvarsler Ragnarok, i det Loke fanges og legges i lenker umiddelbart etterpå.

¹⁰¹ Holtsmark 1970:154.

¹⁰² Både Suttung (*Håvamål* 104), Gymir (*Skirnesmål* 25), Søkkmimir (*Grimnesmål* 50),

Aurgelmir (*Vavtrudnesmål* 32), Favnir (*Favnesmål* 29), Tryms søster (*Trymskvadet* 32) omtales som gamle.

¹⁰³ *Vavtrudnesmål* str.21.

¹⁰⁴ Clunies Ross 1994:83.

¹⁰⁵ *Vavtrudnesmål* 29.

¹⁰⁶ *Vavtrudnesmål* str. 31

¹⁰⁷ *Trymskvadet* str. 32

Jotnenes rikdom

Jotner sitter ofte på store formuer, og her er ”sitter” ment helt bokstavelig. I *Trymskvadet* hører vi at ”*Trym satt på haugen, tussedrotten, band han batt åt bikkjom av gull*”.¹⁰⁹ Senere i samme kvadet får vi vite at Trym har gullhornede kyr gående i påvente av bryllupet med Frøya. I *Skirnesmål* hører vi at Skirne prøver å lokke jotundatteren Gerd med rikdom, først elleve epler av gull, dernest ringen som ble med Balder på bålet og senere sendt tilbake til æsene. Denne ringen bryter alle kjente lover, den skaper hver niende natt åtte jevn gode ringer, helt av seg selv. Dette, i en tid før ideen om verdiskapning hadde et navn, var jevn godt med tilbud om gaven som gir av seg selv og ikke krever gjengave. Men Gerd slår med nakken og påpeker at hun er Gymes datter og rår for sin fars rikdommer.¹¹⁰ Hun tar ikke imot bestikkelser. Dessuten er ringen skapt av dverger fra *den annen verden* og tilkommer henne som rett er.

Jotner har verdier som æsene vil ha tak i, enten det er en bryggekjel til gilde eller Tors hammer som er kommet på avveie. Verdien skal brukes i det godes tjeneste, sett fra æsenes synsvinkel. Godene, det vil si gullet og mjøden, maten og kvinnene skal fordeles for å gjøre så mye nytte i utvekslings-spillet som mulig. Men disse godene er ikke noe æsene får uten videre, for jotnene gir ikke ved dørene. Jentene var viltre, hadde de vært villige bare, klager Hårbard, ”*Sparkar atto ver konor, ef oss at sp kom yrði*”¹¹¹

Jotnenes grådighet og mangel på måtehold

I *Håvamål* heter det i strofe 21: *Buskapen vet/ når den ventes heim,/ da går den til gards fra beitet;/ men uklok mann/ kjenner aldri magemålet sitt*. Jotner følger ikke alltid dette rådet.

Som *Håvamål* str. 19 og 20 påpeker, må man passe måteholdet når man går til gilde. ”*Mjødbegeret skal du tømme, men hold måte med drikk*.” (Str. 19) Og ”*Grådig mann, om han mangler vett, går det på livet løs, ofte gjør magen en mann til latter, er han blant kloke karer*.” (Str. 20) Jotnene, eller den som har funksjon som *den andre* i kvadet, drikker seg ofte fulle, og da kan det gå på livet løs.

¹⁰⁸ *Voluspå* str. 40.

¹⁰⁹ *Trymskvida* str. 6, her i Mortensson-Egnunds oversettelse. Dette må være et eksempel på det Thorstein Veblen omtalte som ”conspicuous consumption”.

¹¹⁰ *Skirnesmål* str. 22.

¹¹¹ *Hårbardskvadet* str. 18, Holm-Olsens oversettelse. *Hárbarðsljóð* str. 18 i Sæmundar Edda.

I *Voluspå* hører vi at gudene hviler etter å ha ordnet den nyskapte verden.¹¹² Man antar at de grådige tussemøyene ranet til seg det gylne brettspillet, som først kommer til rette igjen etter Ragnarok¹¹³, når neste omgang skal begynne og verden igjen skal nyskapes.¹¹⁴ Samtidig kan det se ut til at æsene skaper gull gjennom brettspill. *Teflðo í túni / teitir vóro, / var  eim vettergis / vant  r gulli /unz  ri r kv mo / ursa meyar/ m tkar mj k r i  tunheimom .* ”Spilte brettspill / sorgl st i tunet, gull i mengder / manglet de ikke, / inntil tre kom, / kraftfulle / tussemøyer, fra jotunheimen.” Tussem yene hentet altså hjem til *den annen verden*, jotunheimen, nettopp det redskapet som skaper gull for  sene.

Seidkvinnen eller jotunkvinnen Gullveig, ”gulltørst, gull-drikk”, blir i *Volusp * str. 21 årsak til den første feide i verden, og siden drept i H yes hall. Tre ganger ble hun brent og tre ganger født, uten at det hjelper, for enn  lever hun. I *Håvamål* finner vi i strofe 75 en advarsel mot   dømme mennesker som er blitt rammet av gulltørst: ”*Ikke vet den som ingenting vet, at gullet gjør mange gale; en er grunnrik, en annen fattig, legg ham det ikke til last.*” Gullt rst vil alltid finnes og alltid være årsak til feider.

Videre f r vi i *Volusp * vite at noen har ”gitt  ds m y til jotunheimen”, i bytte for eller med løfte om noe som ikke går frem av teksten.¹¹⁵ Men Tor, som kan ta seg friheter selv innen fredhellige områder, gjør det han er best til: ”*sveket ble eder, ord og løfter, alle de sterkeste avtaler brotnet.*”¹¹⁶ Svik må til, når det svikes til et godt formål.  ds m y, Frøya, må ikke havne hos de grådige jotnene, selv om hellige løfter er avgitt.

Om en jotun har nok av gods og gull, så mangler han det viktigste: en husfrue av  sa- eller vane tt. *Trymskvadets* strofe 23 lar Trym skryte av rikdommen sin: ”*Gods har jeg nok av, gull har jeg nok av, det er bare Frøya jeg enn  mangler.*” I samme kvad kommer den arme jotuns stera og tigger om brudegave, hun vil ha r de ringer, gullringer, og lover til gjengjeld hele sitt vennskap.¹¹⁷ Så gikk det ikke bedre enn at jotuns stera, som nå omtales som eldgammel i erkjennelse av hennes ur-opphav, fikk ”*slag for skillinger og hammerhugg for haug av ringer*”¹¹⁸. Negativ resiprositet bør vel dette kunne kalles.

¹¹² *Volusp * str. 8 i Gro Steinslands og Preben Meulengracht Sørensens oversettelse.

¹¹³ *Volusp * str. 61.

¹¹⁴ Om kongens terningspill i India: *This gambling may be considered an agonistic divinatory rite at the opening of a new age or era – a gambling for the future, as it were.* Heesterman 1985:133.

¹¹⁵ Når gavesyklusen reverseres, faller den etablerte verdensorden. Torben A. Vestergaard argumenterer for at dette skjer når de tre tussem yane kommer til  sene og Frøya gis til en jotun, og n r Hel til slutt f r Balder, er sirkelen sluttet og verden kan gå under. Vestergaard 1991:30 ff.

¹¹⁶ *Volusp * str. 36.

¹¹⁷ *Trymskvadet* str. 29.

¹¹⁸ *Trymskvadet* str. 32.

Jotners mangel for toleranse for mellomtilstander

I *Allvismål* ¹¹⁹ kommer Tor hjem og finner at han har fått besøk av en fremmed som beiler til hans datter. Her omtales beileren som dverg, en som holder til under jorda og tilhører *de andre*. Den underjordiske bedyrer at han er ute etter Tors navnløse ¹²⁰ datter: ”*eie vil jeg og aldri miste kvinne så hvit som snø.*”¹²¹ Men til tross for sine umåtelige kunnskaper, som han villig øser av, faller han for det mest opplagte grepet av alle: han prater til daggry, og blir innhentet av solrenningen: *vppi ertv, dvergr! Vm daga□r, nu skinn sól i sali.*¹²² For Tor vet at den beste måten å vinne over en underjordisk på, er å lure ham til å prate i vei helt til sola renner. I solrenningen er det verken natt eller dag: ubestemmelig og farlig. Møter dvergen tvetydigheter eller en liminaltilstand som verken er det ene eller det andre eller begge deler samtidig, da svinner hans makt og så er det ute med ham. Dette vet Tor, men det blir dvergens bane.¹²³

I *Hårbardskvadet* ¹²⁴ krever Tor å bli ferget over et sund. Men fergemannen Odin, som kaller seg Hårbard, nekter å ferge ham og ber Tor heller ta vegen rundt. Hårbard vikler Tor inn i et munnhuggeri som ender med at han ber Tor dra trollpakk i vold,” i solrenninga når jeg ser at det er tøvær”: *at vprennandi solo er ec get □ána.*¹²⁵ Tor behandles som en jotun og forvises til ingenmannsland.

”I utide skal ein trolle drepa”, heter et norsk ordspråk.¹²⁶ En jotun som befinner seg i randsonen, vil være et lett bytte. ”Om de blir truffet av solas stråler, blir de forvandlet til stein”, sier Anne Holtsmark om jotner.¹²⁷ Men det er misforstått at troll, dverger og jotner ikke tåler dagslys. Jotner opererer selvsagt også ved høylys dag. Det er solrenningen¹²⁸ eller skumringen de ikke tåler. Mest sårbare er de i liminaltilstander av enhver art: tåke og tøvær og randsoner som strandkanten, veikrysset eller døråpningen. Hyndla sitter i huleåpningen, verken ute eller inne, når Frøya kommer for å få henne til å fortelle det hun vet om Ottars

¹¹⁹ *Allvismål* ser ut til å ha Tor i rollen som den kløktige ås, i motsetning til dvergen i jotunmodus.

¹²⁰ *Þrúðr is the daughter of the god Þórr, and although we have no other source for the story, she must have been abducted by the giant Hrungr, because in Skaldskaparmál Snorri tells us the story.* O'Donoghue 2004:76.

¹²¹ *Allvismål* str.7.

¹²² *Allvismål* str. 35

¹²³ I indisk mytologi hører vi at guden Indra dreper asuraen Namuchi på en strand med et våpen av tåke.

¹²⁴ *Hårbardskvadet* ser ut til å ha Odin/Hårbard i åsamodus og Tor for anledningen i jotunmodus.

¹²⁵ *Hårbardskvadet* str. 58.

¹²⁶ Seim 1962:215.

¹²⁷ Holtsmark 1970:75.

¹²⁸ I indisk mytologi finner vi at perioden mellom dag og natt er spesiell, se Puranas 4.1.1.” How Brahma created the universe.” O’Flaherty 1988: 65.

ætt.¹²⁹ Rig er ute og går langs strandkanten når han kommer til en gård, og begynner sitt farskapsprosjekt.¹³⁰ Odin, eller Hårbard, viser til at Tor, som i *Hårbardskvadet* ser ut til å være i jotunmodus, først når hjem i tøvær og tåke, med slit og strev.¹³¹

Jotnenes gjerrighet

Den gjerrige gruer for gaver, heter det i *Håvamåls* strofe 48. Gave krever gjengave av en eller annen art, og en jotun liker ikke å gi fra seg noe. En av de egenskaper som sikrest påviser en jotun, eller en figur med jotunfunksjon i kvadene, er fraværet av æsenes første dyd, som er gavmildhet og gjestfrihet. En jotun gir ikke, i alle fall ikke frivillig. Tvert imot ruger han på sitt gods og gull og forsvarer det med alt han har av krefter. Bare svik og meinråd kan hjelpe æsene til å skaffe seg fra jotnene det de trenger for å gjøre det som æser gjør best: å gi, i betydningen gi gjestebud, gi mengder av mat, gi øl og mjød, gi gullringer. Gjerrighet med mat var noe av det verste man kunne beskyldte noen for i norrøn kultur, og man kan tenke seg hvordan den mytiske kongen fikk tilnavnet ”Halvdan den gavmilde og mat-ille (smålige med mat)”¹³². I *Grimnesmåls* prosainnledning får vi vite at Odins fostersønn Geirrød er blitt konge, men det er ikke han som er Friggs favoritt, så hun benytter anledningen til å påpeke: ”*Han er slik en matniding at han piner gjestene sine, hvis han synes det kommer for mange.*” Odin sier at det er den største løgn, og de vedder om dette. Senere heter det riktig nok: ”*Men det var bare tomt snakk at kong Geirrød ikke unte folk mat*”. Geirrød ser dermed ut til å ha jotunfunksjon i kvadet, men innlemmes blant heltene i Valhall etter sin død.

Jotnenes lettlurthet

Gjensidig gavegiving er normen, særlig mellom venner. Men som det heter i *Håvamål* 42: *For vennen sin / skal en være venn / og gjengjelde gave med gave; / men ler en av deg / så le igjen / lønn ham med løgn for svik.* Igjen anbefales løgn som virkemiddel, og det er æsene som føler seg berettiget til å ta løgnen i bruk. Dette er ikke det eneste stedet *Håvamål* anbefaler løgn som virkemiddel, strofe 46, som handler om hvordan man utnytter dårlige venner, gir dette rådet: *Smile skal du mot ham, / men skjul dine tanker, / la gave svare til gave*, og strofe 45: *fagert skal du tale / men falsk mene, / lønn ham med løgn for svik.*

¹²⁹ Hyndleljod str. 1

¹³⁰ Rigstulas prosainnledning

¹³¹ Hårbardsljod str. 58

¹³² Snorre Sturlasson: Ynglinge-saga kap. 47

Som før nevnt er mannlige jotner ikke særlig gode til å gjennomskue lureri og knep, så æsene vinner som regel når de velger å bruke svik. For å belyse dette vil jeg gå grundigere gjennom *Hymeskvadet*. Her sitter jotnen Æge, glad som et barn, inntil han får beskjed om å gjøre et gilde for de øltørste æsene. Dette er ikke et oppdrag han påtar seg med glede. For å komme seg unna, ber han Tor hente en bryggekjel ”*som kan romme øl til alle sammen*”¹³³, i trygg forvisning om at en så stor kjele ikke er å oppdrive.

Det er et vanlig fortellertrekk at helten får en oppgave som er nærmest uløselig, men at han har gode hjelpere som gjør at han klarer oppgaven likevel. Ty er en slik god hjelper, han hvisker til Tor at hans far, Hyme, har en kjel som måler ”*en mil til botnen*”.¹³⁴ Det går fram at Hyme er jotun, og Tor vet at jotner ikke gir fra seg noe som helst. Men Ty gir ham et råd: ”*Vi får den nok, venn, om vi farer med list.*” Ty kan ikke være særlig preget av jotun-arven, selv om hans mor tiltaler ham med: ”*Jotners ætling!*” Hun legger til: ”*Høyr, jotunsvein!/ Setje dykk no / under kjelane/ kultar bære./ Kallen min er / kranglut ofte/ mot framande folk, / og det flyg på’n sinne.*” Hardhausen Hyme omtales som jotun: ”...den gamle jotnen fulgte med blikket fienden sin”... *enn forn i tvinn sionom leiddi sinn andscota*¹³⁵.

Så kommer nok en utfordring, Tor får beskjed om å finne sitt eget agn, for nå skal Hyme og Tor ut for å fiske. Når Tor river hodet av den kolsvarte stuten til Hyme, kan jotnen ingen ting gjøre, for Tor har bokstavelig talt gjort som han ble bedt om. Tor blir i diktet omtalt som ”*orms einbani*”, men det går fram at Midgardsormen i kvadet bare sank i dypet etter å ha fått Tors hammer i skallen. Det sies ingen ting om at den døde av slaget. Jotnen sitter taus under hjemfarten, heter det.

Nye prøver venter Tor, han må knuse jotnens beger, hans *kálc*, noe jotnen er sikker på at han ikke kommer til å klare. Det gjør han ikke heller, før ”den fagre frillen” råder ham til å kaste begeret rett i den harde skallen til Hyme. Begeret går i knas, og stakkars Hyme, som har undervurdert Tor og mistet sitt kjæreste eie, er mismodig og oppgitt: *Aldri mer, sier han, kan jeg hilse ølet i staupet: ”Der står du brygget!”*¹³⁶ Men æsene skal få med seg bryggekjelen hvis de klarer å løfte den, et tilsynelatende umulig oppdrag, men heller ikke her bør man undervurdere helten Tor. Han tar kjelen over hodet så hankene klirrer mot hælene og legger i vei hjemover. Ikke før er de kommet et stykke på vei, så ser Tor at Hyme og hele trollpakket

¹³³ *Hymeskvadet* str. 2.

¹³⁴ *Hymeskvadet* str.5.

¹³⁵ *Hymeskvadet* str. 13.

¹³⁶ *Hymeskvadet* str. 32.

kommer etter dem. Men Tor tar fram Mjollne og dreper hele flokken, og så får æsene ølkjel så de kan brygge til gilde hver eneste vinter.¹³⁷

Jotnenes kunnskap

Håvamål gir mange og gode råd om å passe tungen når man er ute blant folk, som i strofe 26: *Vanklok mann veit alt, han trur, der mellom bergi han bur.*¹³⁸ Eller strofe 124: *Den som bare skryter / er en skrøpelig venn.* Det er karakteristisk for jotnene at de villig deltar i mannjevninger og kunnskapstevlinger av enhver art. De er de eldste og vet mest. Noen ganger har de nyttig og etterspurt kunnskap, som når Odin går til volvene for å få vite det han selv ikke vet. Men *Håvamål* har også en klar advarsel mot å søke kunnskap om framtiden, for eksempel i strofe 57, denne gang i Mortensson-Egnunds oversettelse: *Måteleg klok / kvar mann vere; / ovklok vere han ikkje. / Sin lagnad ingen / øygne føreåt, / då er han sælast i sinn.*

Odin er imidlertid ingen vanlig mann, og når han vil vite om framtiden, går han til kunnskapskilden, i dette tilfellet Volven i *Voluspå*. Hun er fostret av jotner, vet alt og forteller fra begynnelse til slutt. Med jevne mellomrom spør hun: ”Vet dere nok, eller hva?”¹³⁹ Vi får vite at hun ”satt ute” da Odin kom og bød henne hauger av gull for at hun skulle fortelle alt hun så, høyt og lavt, i alle heimer. Når alt er sagt, kan hun igjen synke, vi antar at hun synker tilbake i graven. Det vanlige er at slike orakler blir sinte og tverre når de blir forstyrret, som i *Balders drømmer*, der Odin har vekket en forlenget død volve for å spørre henne ut om Balders skjebne. Hun klager over å bli vekket, og sier at hun var ”slått med regn og drivvåt av dogg, død var jeg lenge”.¹⁴⁰ Det Odin vil ha fra volver, som hører med til *de andre* i og med sin jotunfostring, er *kunnskap*. Dette fortelles i *Voluspå* strofe 28, som like gjerne kunne hørt til diktets innledning. Han betaler med gullring og smykker – *hringa ok men* - og får hennes viten og framtidssyner.

Vi husker at i min hypotese sirkulerer alt i verden mellom *denne verden* og *den annen verden*. Volven hører til i den delen av verden som ikke bare inneholder det som har vært, men også det som skal komme. Hun finnes i for-og framtidsdimensjonen, og trives ikke i nåtidsmodus.

¹³⁷ Det gamle walisiske diktet Preiddeu Annwn forteller om en katastrofal ferd til dødsriket, omtalt som Annwn, som kong Arthur og hans menn gjorde for å røve den magiske kjelen kongen av *den andre verden* brukte når han holdt gjestebud. Det går fram at de fikk den med seg. MacCana 1983:128.

¹³⁸ Her i Mortensson-Egnunds oversettelse.

¹³⁹ *Voluspå* str. 27.

¹⁴⁰ *Balders drømmer (Vegtamskvadet)* str.5

Dermed er det for henne ikke mystisk kunnskap hun serverer, men faktaopplysninger. Dette forklarer også hvorfor Odin er nødt til å gå utenfor sin egen åsa-krets for å finne svar. Æsene lever i en mytisk her-og-nåtid, og vet vanligvis ikke annet enn det de erfarer.

Mange av kvadene handler om ordkamp med ære som innsats. Mannjevninger for å avgjøre hvem som har mest kunnskap, er vanlige både i gudekvad og heltedikt. For at det skal være ære knyttet til å vinne en slik tevling, må motstanderen være like klok, helst klokere. Det gjelder å få siste ordet, og siden æsene er fullt klar over jotnenes overlegne kunnskaper, tyr de ofte til gåter og spørsmål som det ikke finnes svar på. Jotnene er de klokeste, men æsene må vinne ordkampen. En gåte både er og ikke-er, den er i randsonen av logikken og uløselig for jotner. Det hefter stor heder ved å vinne en slik kappleik, men æsene stoler ikke helt på sine kunnskaper og bruker ofte slike uløselige gåter. Odin stiller Vavtrudne et spørsmål som det er umulig å besvare: ”*Hva hvisket Odin i øret på sønnen før han ble båret på bål?*”¹⁴¹ På slutten av *Vegtamskvadet* setter Odin volven sjakk matt ved å stille et spørsmål som hun, og heller ikke vi, kan svare på. Hvem det er ”*som hulker og gråter og kaster mot himmelen halseskjøtene*”, det er det ennå ikke funnet svar på, ifølge Ludvig Holm-Olsens forklaringer til diktet.¹⁴² I ordkampen mellom Tor og dvergen Allvis får Tor siste ordet, for Allvis kjenner bare fortid og framtid og vet ikke å passe tiden.

Det som jotner vil ha, og det de ikke vil gi fra seg

Vi går ut fra at den norrøne forestillingsverden mangler begreper om vekstøkning: alt finnes allerede, her eller i *den annen verden*. Det gjør at jotnene nødig slipper fra seg gjenstander som representerer en direkte traktåpning til *den annen verdens* ressurser. Hvis jeg begynner med *Voluspå*, hører vi i strofe 8 at æsenes skapende brettspill røves av *tre trollsterke tussemøyer*. Når det gylne brettspillet gjenfinnes i gresset etter Ragnarok, kan det tas i bruk igjen for å skape noe av ingenting. Usådde åkre kan bare komme fra den andre siden, der alle avlinger kommer fra.

I strofe 25 hører vi videre at Óds møy, formodentlig Frøya, er gitt til jotuns ætt. Dette er ikke den eneste gangen Frøya eller andre åsynjer blir ønsket velkommen i jotnenes hjem, fruktbarhet i utvidet forstand er at *noe kommer av ingenting* og Frøya representerer det som

¹⁴¹ *Vavtrudnesmål* str.54. Offerdyr ble i akkadisk religion hvisket magiske formel i øret før de ble slaktet. I det høyre øret ble dyret tiltalt som ”Great bull that treadest the celestial herbage” og i det venstre øret som ”Spawn of Zu”, uten at dette bringer oss videre. Zu var gudenes fiende, som stjal skjebnetavlene (Hooke 63:62).

¹⁴² Holm-Olsen 1975:326. Britt-Mari Näsström mener at det her siktes til bølgenes skum. (Näsström 2006:99).

gir av seg selv. I *Trymskvadet* er det henne Trym er ute etter i bytte mot Tors hammer. Hvis vi godtar at hammeren er en metafor for det mannlige kjønnsorgan, som skal utveksles mot det motsvarende kvinnelige, får vi en balansert utveksling som ikke er ønskelig. Æsene tilstreber derimot et element av negativ resiprositet, en utveksling vektet i deres favør.

Hvis vi går til *Håvamål*, finner vi i strofene 97 til og med 102 fortellingen om Odins forsøk på å erobre Billings møy – noe han ikke klarer. Æsene er ute etter jotundøtre i like høy grad som jotnene er ute etter åsynjer. Derimot får vi i strofene 104 til og med 110 høre hvordan Gunnlod, jotnen Suttungs datter, bød Odin drikken av dyrebar mjød, *drycc ins dyra miadar*¹⁴³. Det er ikke sikkert det er primært skaldemjød som Gunnlod byr Odin, men den øses av Odrøre, som betyr ”den som setter sinnet i bevegelse”, det vil si inspirasjonen. Gunnlod representerer overhøyheten, *Sovereignty*, som byr Odin å drikke av karet Odrøre en drikk som gir ham inspirasjon og herredømme og som gjør ham til konge. Hennes navn betyr *gjestfrihet* og hun er gudinnen, den som gir uten å få først. Odin var ute etter mjøden som gir inspirasjon, og fikk den ved hjelp av svik.

I strofe 138 av *Håvamål* henger Odin i det vindkalde tre, - *i det tre/ som ingen vet / av hvilke røtter det rant*.¹⁴⁴ Men Odin er en blanding av Bor fra ku-etten og Bestla av Yme-etten, og får sin visdom fra sønnen til Boltorn, Bestlas far, det vil si en jotun som er hans morbror. Odin får en drikk, - *oc ek dryc of gat lens dyra miaðdar*, igjen øst av Odrøre. Da fikk han kunnskap og - ”tok så opp runer / tok dem med skrik / og fra treet falt jeg”.¹⁴⁵ Runer betyr skjult kunnskap, ikke bare i form av ord, men av ord som skaper det de nevner. De atten galdrene han får med seg lærer ham å bruke tjuvtriks fra *den annen verden* i vanskelige situasjoner: hvordan vekke opp døde, hvordan forlike høvdingsønner, hvordan beholde en kvinnes kjærlighet. Dette er ikke å forstå som magiske handlinger, men som innhentning av kunnskap og ferdigheter som naturlig hører hjemme et annet sted. Odin har en fot i *den annen verden* gjennom sin morsætt. Både i episoden med Gunnlod og med offerhandlingen i treet ser vi at drikken og karet Odrøre brukes som metafor for maktfull kunnskap ervervet gjennom en form for sinnsopprør eller ekstase. I det første tilfellet kan det være seksuell ekstase det vises til, ”den lille død”, i treet er det sjamanens deprivasjonsrus med hallusinatorisk opplevelse av å få innsikt og kunnskap.

¹⁴³ *Håvamål* strofe 105.

¹⁴⁴ Et av treetes røtter kommer fra *den andre siden* – er det derfor Odin kan oppnå kunnskap gjennom å henge på treet?

¹⁴⁵ *Håvamål* strofe 138.

I *Hymeskvadet* er det ølkjelen til klokingen Hyme, *hundviss Hymir*¹⁴⁶, som Ege behøver for å brygge øl til æsenes gilde. Denne får Tor og Ty tak i etter mange viderverdigheter, med elementer som gjenfinnes i eventyrtradisjoner i mange land. En slik kjele som det ikke er bunn i må nødvendigvis få innholdet fra *den annen verden*, den gjør *noe* ut av *ingenting*. I *Vavtrudnesmål* hører vi om en kappestrid mellom Odin, som for anledningen kaller seg Gagnråd, og Vavtrudne, den klokeste av jotnene. Kappestriden arter seg som en form for spørrekonkurranse der Odin spør og Vavtrudne svarer. Om det er så at det er kunnskap Odin er ute etter, og at hele spørreleken leder opp til spørsmålet om hvordan Odin skal bli tatt av dage, får han svar: Odin skal slukes av ulven. Nå kan Odin bringe samtalen til en slutt ved å spørre om noe som foregikk i hans, eller *vår*, verden: hva hvisket Odin i øret på sønnen før han ble båret på bål? Vavtrudne forstår hvem han har stått overfor, og lar Odin få siste ordet. Igjen: Vavtrudne befinner seg i den samme før- og framtidsdimensjon som også volven befant seg i, og svarer på det som er innenfor hans erfaringshorisont. Nåtidsdimensjonen har han imidlertid ikke kunnskap om, derfor kan Odin sette ham fast. Odin ville ha kunnskap om sin egen død, og fikk den. Odin har ikke umiddelbar adgang til kunnskap om fortid eller framtid, derfor må han konsultere den klokeste av jotnene for å hente inn svar. ”Med dødsvigd tunge / talte jeg med deg” – *feigom munni / méлта ek mina forna stafi* – sier Vavtrudne, for han tilhører dødsriket, *den annen verden*.

I *Hymeskvadet* er det en gigantisk bryggekjele som æsene vil ha. Nå er det ikke æsene selv som skal ha kjelen, men jotnen Ægir, som av jotnene er blitt pålagt å brygge øl og holde gilde. Dette diktet er blitt behandlet under temaet ”svik og lureri”.

Skirnesmåls fortelling er sentrert rundt vaneguden Frøy og hans forelskelse. Frøy har sett den fagre Gerd, må ha henne og blir aldeles syk av lengsel. Frøys venn Skirne blir sendt til jotnen Gymes gård for å fri, og får etter hvert Gerd til å love å møte Frøy, etter å ha vekselvis lokket og truet henne. Frøy får Gerd, hun går over fra å være jotundatter til å bli vanebrud – også denne fortellingen skal jeg utdype senere. Den er vesentlig for min hypotese om sammenhengen mellom den annen verdens goder og denne verdens, og kvinnes funksjon i transaksjonsprosessen mellom verdener.

¹⁴⁶ *Hymiskvadet* str. 5

Hva mer er det gudene vil ha av jotnene? Hvis vi medregner sønner som æsene avler med jotunkvinner, og verdigjenstander som lages av *de andre*, enten disse kalles dverger, svartalver eller annet, kan vi slå fast at verdier hentes fra den andre siden. Der blir de ikke utnyttet. Derimot blir de til rikdom så snart de kommer i æsenes hender, et middel til heder og ære – for æsene. Vi står overfor en asymmetrisk utveksling, der en gjenstands attråverdighet ligger i dens bruksverdi. Snorre forteller om hvordan Loke får dverger og svartalver til å kappes om å vise hvor dyktige de er til å lage kunstferdige gjenstander. Loke lover bort hodet sitt den som lager den fineste, men sier ingen ting om at dvergen ikke kan få kappe halsen over på ham¹⁴⁷. Svartalven Brokk vinner: han har laget den hammeren som Tor får som sin særlige attributt – men hadde vel tenkt seg om to ganger hvis han hadde visst hva Tor skulle komme til å bruke den til.¹⁴⁸

Oppsummering

Hvordan omtaler vi vanligvis *de andre*? Vi husker at forskjellsvurderingene ikke så mye bunner i at *de andre* er dårligere, snarer i overbevisningen om at vi er bedre. Vi handler fornuftig og måteholdent, i samsvar med Håvamåls råd og veiledning. Mannlige jotner har tydeligvis aldri hørt om måtehold eller fornuft. Vi har slått fast at jotner er store og sterke. De er også umåtelig rike på gods og gull. De er grådige og vil eie alt de peker på, enten det er øl eller kvinner. Jotner er gjerrige og tviholder på sine rikdommer. Skal man ha noe ut av dem, må man lure det fra dem, som med barn. I det hele tatt tenker jotner som store barn, i enkle kategorier. Det som faller mellom eller utenfor kategoriene setter dem i en tilstand av handlingslammelse. Deres humor er svært enkel og ganske grov, ordspill og ironi går over hodet på jotnene. De er lette å lure, gjennomskuer ikke en forkledning og går på en hvilken som helst løgn. Jotnene er imidlertid gamle, de var først og vet mest, som bedrevitere liker de å ramse opp meningsløs faktakunnskap bare for å få siste ordet. I en mannjevning med ord må det brukes tvilsomme virkemidler for å vinne. Jotner er man inngiftet med, så det forekommer en del sosialt samkvem, men jotnene står alltid lagelig til for nedvurderende adferd, alt fra godmodig trakassier til drapstrusler. Man styrker ikke en mannlig jotun med blot, for en jotun gjengjelder aldri en gave med gjengave. En jotun behersker ikke de sosiale kodene. Det er i det hele tatt merkelig at slike jotner kan få så vakre og ressurssterke døtre. Jotundøtrene virker som om de tilhører en annen art. Og det gjør de. Jeg skal komme tilbake til kvinnelige jotner i et senere kapittel, for jotundøtre er nøkkelpersoner i min jotun-hypotese.

¹⁴⁷ Shakespeare i "The Merchant of Venice"- et pund kjøtt, men ikke en dråpe blod til Shylock.

¹⁴⁸ SnorreEdda: *Skaldskaparmål* – Sivs hår

Kapittel 6. Jotner, jotunetlinger og troll

Forestillingen om at den som er født som resultat av en blanding av *vi* og *de andre* er utvalgt eller peker seg ut på noe vis, finner vi uttrykt i flere av eddadiktene. Odins mor kan gjerne være jotundatteren Bestla, men så lenge hans far er sønn av urvesenet Bor, regnes Odin som tilhørende en ny og annerledes art: æsene. Heltens mor kan tilhøre *de andre* eller komme langveis fra, men Gro Steinsland¹⁴⁹ mener at blandingen av jotundatteren Gerd og vanesønnen Frøy resulterer i den prototypiske nye kongen i samfunnet – verken jotun eller vane, men kongelig menneske. Dette er karakteristisk for norrøn tankegang om livet og artene. Nye arter oppstår ved en krysning av svært ulike grupper, to kategorier resulterer i en ny kategori og ikke et blandingsprodukt. Dette avkommet får ofte helt ny og spesiell utrustning.¹⁵⁰ I motsetning til den nye kategorien, som ofte utmerker seg positivt, finner vi den illegitime, den utstøtte, den uten tilhørighet, han som ikke har fått navn eller er tatt opp i en gruppe. Rettere sagt: vi finner ham ikke, for han finnes ikke.¹⁵¹

Bare den som har fått navn, kan nevnes. Bare den som kan nevnes, finnes. Heltekongen, eller helten, har ikke vanlig opphav. Han kommer inn i historien på ulike vis: kastes i vannet og driver i land, settes ut som spedbarn; han deler skjebne med alle som er resultat av incest, er illegitime, deformerte eller annerledes. Han tilhører gråsonen og får ikke egen identitet før han får et navn. Mannen uten navn finnes ikke, men om han får så mye som et kallenavn eller økenavn, da finnes han. Da kan navnet godt bety ”bikkja til Cu”, og gutten blir de irske sagaenes superhelt CuChulainn, som levde sterkt, døde ung og var elsket av kvinnene.

Åsa-far og jotun-mor.

Det knytter seg ulike forestillinger til ulike mannlige vesener, alt etter som om de er heljotner, halvotner på fars- eller morssiden, adoptert inn i æsenes flokk eller rett og slett av jotun-ætt i ett dikt og av åsa-ætt i et annet. Er det da slik at det går bra for æser og dårlig for jotner? Vinner alltid helten, taper alltid skurken? Er æsene alltid helter og jotner alltid skurker? Hva da med alle mellomkategoriene som, teknisk sett, ikke finnes? For å rydde litt opp i dette vil jeg se på et utvalg sønner med ulikt opphav.

¹⁴⁹ Steinsland 1991:513.

¹⁵⁰ Steinsland 2005:176.

¹⁵¹ Douglas 1966:2.

I *Den eldre Edda* finner vi heljotner, halvjotner og andre av usikker avstamning. Går vi tilbake til begynnelsen, ser vi at ”alle jotner kommer fra Yme”¹⁵² – *iotnar allir fra Ymir komnir*. Yme er ur-jotnen. Men Loke spiser et halvsteckt trollkjerringhjerter, og derfra kommer ”alle utjo” – *flagd huert*.¹⁵³ Flagð betyr troll, som stammer fra, for anledningen, jotnen Loke. Men mange av gudene stammer også fra jotnen Yme, som vi skal se.

Ur-kuas ætling Bur har tre sønner, disse regnes som æser. De dreper jotnen Yme, hvis kropp utgjør verdens materie og grunnvoll. Det er disse sønnene som utnytter den ressursen Yme utgjør, og som skaper verden til beste for mennesker og guder. Bur (Sønnen) får tre sønner med jotunkvinnen Bestla (Hustruen), datter av jotnen Boltorn (Den klumpete). Den ene sønnen het Odin (Ekstase), den andre het Vile (Guddommelig vilje, ønske) og den tredje het Ve (Helligdom, det hellige området). Dette offeret av Yme er mønsterdannende for alle transaksjoner mellom æser og jotner for all tid framover: jotunstoff transformeres med vold til kultur. Odin er dermed halvjotun på morssiden, men helt ut ås. Tor er sønn av Odin og jotunkvinnen Jord, som også kalles også Fjorgyn og Lodyn.¹⁵⁴ Jotnene er hans hovedfiende, men likevel har han sønnen Magne (Styrke) med jotunkvinnen Jarnsaxe. Magne blir dermed trekvart jotun, Tor er halvjotun på morssiden.

Heimdall, som i diktet *Rigstula* skaper samfunnsskissene, er født av ni jotunmøyer i utkanten av verden. Vi får alle navnene i *Hyndluljod*,¹⁵⁵ uten at det hjelper oss videre. Heimdall beskrives som *skírr*, lysende, og i motsetning til de andre gudene har han ingen kone. Derimot er han far til hele menneskeheten, for *Voluspá* åpner med at volven påkaller ”*Heimdalls barn*” og ber dem lytte. Navnet kan være sammensatt av *Heim*, som betyr verden, og *dallr*, som kan bety lys,¹⁵⁶ men dette er usikkert. Det som er sikkert, er at Heimdall er, til overmål, halvjotun på morssiden. Heimdall er imidlertid ikke alene om å ha mange mødre, i irsk tradisjon finner vi en beskrivelse av trollmannen Taliesin, gjengitt etter den middelalderske teksten *Book of Taliesin*: ”*He declares that he was not made of father and mother but was created of nine things – fruits and flowers, earth and water from the ninth wave*”.¹⁵⁷ Den niende bølgen kommer fra utkanten av havet – fra *den annen verden* eller dødsriket.

¹⁵² *Hyndluljod* str. 33.

¹⁵³ *Hyndluljod* str. 41.

¹⁵⁴ Steinsland 2005:195.

¹⁵⁵ *Hyndluljod* str. 37, her i Mortensson-Egnunds oversettelse.

¹⁵⁶ Steinsland og Meulengracht Sørensen 1994:60.

¹⁵⁷ Rees 1961:230.

Etter Balders død må Odin skaffe en hevner utenfor æsenes krets, da går han til Rind, som føder Våle i vestersaler.¹⁵⁸ ”*Rindr berr Vála i vestrs lúum*”. Rind er ”utenfra” og kvalifiserer som jotunkvinne. Våle har ikke rukket å bli sosialt innlemmet i æsenes verden, han har ikke fått navn før han kjemper. Det sies uttrykkelig at han er en natt gammel, han kjemmer ikke hår eller vasker hender før han bærer Balders drapsmann på bålet. Tragedien ved Balders død var at det innen æsenes rekke ikke fantes noen som kunne hevne Odins sønn, men ved hjelp av denne strategien kan hevnen utføres av en som er halvjotun på morssiden. Uten navn tilhører han ikke en kjent kategori og finnes derfor ikke.

Ty viser til sin far, jotnen Hyme, og hans mor rekke ham et beger og tiltaler Ty med ”Jotners ætling!”¹⁵⁹ Ty er enten heljotun eller halvjotun på farssiden i dette kvadet, hvis vi godtar at mor er av åsaett. Men i *Loketretten* håner Loke Ty og påpeker at ”*din kone ble mor med meg, og aldri fikk du for uretten mot deg en eneste skilling.*”¹⁶⁰ Ty mister også hånden i ulven Fenres gap, han ofrer den til fellesskapets beste. Derfor fremstår han likevel som helt og forbilde for menneskene, han ofrer sin hånd for å lure Fenrisulven, slik at denne kunne lenkes med den umuligste¹⁶¹ av alle lenker. Ty er en ”god mann” og opptrer med ære, og det hefter ingen vanære ved å utvise taperhet og tape sin hånd ved det.

Odin har også en sønn med jotunkvinnen Grid, og det er henne Tor får hjelp av når han, våpenløs, drar for å møte jotnen Geirrød i Jotunheimen. Grid gir Tor et styrkebelte, et par jernhansker og en stav, alt ifølge *Skaldskaparmål* i *SnorreEdda*. Men Tor avler barn med jotunkvinnen Jernsaksa, og sønnen får navnet Magne (Styrke). Tre dager etter at han er født, får Magne i oppdrag å løfte vekk foten til Møkkakalve, som Tor har drept etter kampen med Rungne. Foten ligger tvers over Tors kropp, og så stor er foten, at ingen kan rikke den. Møkkakalve er ni mil høy og tre mil over brystet og gjort av leire. Magne er halvjotun på morssiden, og løfter foten bort fra sin far uten problemer. Magne har fått navn, han er opptatt blant æsene og finnes dermed. Magne overlever Ragnarok, og starter en ny runde i spillet.

Så langt er alt rimelig klart. Det kan se ut til at æsene avler barn med jotunkvinner fordi de trenger dem til noe, nå eller senere. Sønnene blir virkemidler, de kan oppleves som gjenstander æsene skaffer seg, eller nærmest raner, fra jotnene. Jotnene har ressursene, æsene foredler og bruker ressursene, i samsvar med det mønsterdannende drapet på Yme: natur blir

¹⁵⁸ *Balders drømmer (Vegtamskvadet)* str.11.

¹⁵⁹ Hymeskvadet str. 9

¹⁶⁰ Loketretten str.40

¹⁶¹ SnorreEdda Gylvaginning: Fenre blir bunden - lenken er laget av en mengde ting som ikke finnes lenger, formodentlig ble alt sammen brukt til å lage lenken, kvinneskjegg og lyden av kattepoter for eksempel.

kultur. Vi bør ikke vente en for konsekvent anvendelse av denne regelen. Gudinnen Gefjon hadde fått et løfte av kong Gylve i Sverige om at hun skulle få en så stor åker som hun kunne pløye i løpet av en dag. Da dro hun til jotunheimen og avlet fire sønner med en jotun. Dem skapte hun om til okser, spente dem for plogen og pløyde løs hele Vänern, som hun dro med seg ut i havet. Der heter det nå Sjælland.¹⁶²

Fyrstegenealogi

Den ekstremt eksogame forbindelsen gud-jotunkvinne gir videre opphav til, på det menneskelige plan, fyrster og helter. Mette Tobiassen argumenterer for at jotunkvinner blir stammødre til fyrste- og helteskikkelser, og at disse ættemødrene eller *fylgjene*¹⁶³ også må være jotunkvinner. Det finnes i norrøn tradisjon et kvinnefylgje som kalles *hamingja* (lykke), og som bringer lykke til den som ærer henne. Jotunkvinne og mannlige gud gir altså et lykkelig resultat, mens mannlig jotun vanligvis ikke har noen mulighet til å få avkom med åsynjer, da denne kombinasjonen er ”forbudt”. Hvis vi ser på reglene for gaveutveksling, vil vi se at det ikke er likevekt i forholdene, og at det heller ikke kan bli det. Torben A.

Vstergaard har sett nøyere på dette fenomenet:

In a system of generalised exchange women are given in marriage to one group and wives are taken from another group.¹⁶⁴ (---)It is in relation to the giants that the gods continuously have to defend the world order, first of all by preventing unions of giant men with vana women, and giant women with åsa men (reversal of the cycle of reciprocity), but also by preventing giant men from obtaining åsa women (hypogamy).¹⁶⁵ (...) The relationship between the three main groups in the Eddic mythology seems to suffer precisely from the contradiction that emerge when a system of horizontal exchange becomes vertically ranked and the exchange cycle cannot be closed. (...) The overall reciprocity could be restored if åsa women, against the rules of hypergamy and like princesses in fairy tales, married hypogamously and accepted giant husbands.¹⁶⁶

Ekteskap mellom en fyrste og en av ”de andre” var et ønsket trekk. Dette mener Franz Herschend å kunne vise ved å peke på noe han mener må være en bevisst handling. Den merovingiske kong Sigberts hoff holdt til ved Metz, egentlig *Mediomatrica*, som betyr ”*De som bor i midten av moderlandet*”. Det galliske ordet Midjungard, eller Midgard på gotisk, betyr *den beboelige del av verden, menneskenes verden*. Derfor kan merovingerkongen i 576 e.Kr. helt bevisst ha lagt sitt hoff til et sted med navnet *Metz*, som var sentrum i hans verden.

¹⁶² SnorreEdda *Gylvaginng*: Om Gjevjon.

¹⁶³ Tobiassen 1994:194 ff.

¹⁶⁴ Vestergaard 1991: 24.

¹⁶⁵ Vestergaard 1991:32.

¹⁶⁶ Vestergaard 1991:28

Kongen tilhørte i egne øyne gruppen *vi*, og når han giftet seg med en prinsesse fra Spania, var det fordi hun tilhørte gruppen *de andre*¹⁶⁷. Dronningen kommer langveis fra og binder to kongedømmer sammen. Men hun må forandres radikalt hvis hun skal kunne fungere som kong Sigberts hustru, sier Herschend. Han viser til et dikt i *Venantins Bok VI, dikt 1a* der dronningen fremstilles som "... *worldly variety of the giantess in the original myth*".¹⁶⁸ I den opprinnelige myten som Venantins dikt er modellert etter, skal jotunkvinnen Brynhild være modell for den spanske dronningen.

Til sammenlikning kan det nevnes at Wendy Doniger O'Flaherty i sin oversettelse av *The Rig Veda* har satt opp et skjema for ulike ekteskapsallianser. I vediske hymner finner vi to typer aktører: dødelige mennesker som tilsvareer jotnene, og udødelige vesener som tilsvareer gudene. O'Doniger har samlet vekselang-hymnene som handler om kvinner i et eget avsnitt. I forordet til avsnittet peker hun på visse trekk som går igjen:¹⁶⁹

The dialogues with women all represent situations in which one member of the pair attempts to persuade the other to engage in some sort of sexual activity; sometimes it is the woman who takes the role of the persuader, sometimes the man; the mortal woman is successful while the immortal woman is not; the immortal man succeeds, while the mortal fails. The conversations between mortal men and immortal women end in the separation of the couple, between mortal men and women or immortal men and mortal women, the result is union.

Doniger O'Flaherty nevner også at disse "konversasjonshymnene" kan ha vært en del av et eget rituale, og at det kan ha medvirket skuespillere og dansere. I form likner de på mange av kvadene i Den eldre Edda, særlig på *Hårbardskvadet*, *Loketretten* og *Trymskvadet*, som med letthet ville la seg fremføre i hallen. Dette har vi ingen mulighet til å bekrefte, men tanken er interessant. "Immortal men and mortal women" ville da inkludere Njord og Skade og Frøy og Gerd, men Lokes ondsinnete rykte om Frøya og Frøy¹⁷⁰ ville representere "immortal man and immortal woman", som er et incestmotiv. Frøya og Idun er "immortal women", som ikke kan bli lykkelige hos en "mortal man". Så langt stemmer *Rig Veda* med *Den eldre Edda*. Vi har sett at en person som forener egenskaper fra *vi* og *de andre* har en ekstra fordel, det kan være *hamingja*¹⁷¹ eller "lykke", og derfor vil kongen ofte føre sin slekt tilbake til en slik heldig union mellom gud og dødelig.

¹⁶⁷ Herschend 1998:101.

¹⁶⁸ Herschend 1998:99.

¹⁶⁹ *The Rig Veda, An Anthology*, O'Flaherty:1981:246.

¹⁷⁰ Lokesenna str. 32

¹⁷¹ Mette Tobiassen argumenterer for at kvinnelige ættemødre, lykkebringende *hamingja*, var av jotunætt.

Motsetninger mellom *vår verden* og *den annen verden* blir mediert av mellommenn, helt konkret oppfattet. Det å hente, stjele eller på annen måte få tak i goder kan vi se som et rituale eller en spillsituasjon, og den som innehar rollen som ”den liminale agent”¹⁷² blir ubestemmelig, uren og dermed farlig.¹⁷³ I de norrøne mytene blir denne liminale person representert både av Odins venn Loke og av jotundøtre. Bjørn Bandlien sier det slik i *Å finne den rette* om kvinnelige skikkelser i mytene:

*Kvinner fungerte som overgangsfigurer i forholdet mellom verdensorden og kaoskrefter, mellom ”oss” og ”de andre”. Det er påfallende at også den eneste mannlige guddommen som kan kalles en overgangsfigur mellom Åsgård og Utgård, Loke, ofte går over i kvinneroller.*¹⁷⁴

Jeg vil argumentere for at det er jotunkvinner som i mytene står som formidlere av goder mellom *denne verden* og *den annen verden*, enten ved giftermål eller ved tvang.

På grunn av hennes fysiske funksjoner har en overalt betraktet kvinnen som det kjønn som står naturen nærmere. Det er vanligvis kvinnene som utfører transformasjonene mellom natur og kultur. Hun forvandler råvarer til mat og oppdrar barna til mennesker.¹⁷⁵ Lokes funksjon er ikke helt ulik: han henter ofte skatter fra *den annen verden* ved å provosere noen til å lage dem. Lokes motsetningsfulle karakter gjør ham dermed til en av de dramaturgisk mest interessante figurene i eddadiktningen. Han fortjener derfor spesiell omtale.

Jotnen og åsavennen Loke

Den mest betydningsfulle jotun i æsenes lag var Loke, sønn av jotnen Fårbaute, ”den som slår farlig” og jotunkvinnen Lauvøy, ”løvøya”, eller Nål¹⁷⁶. Han har to brødre, den ene er Byleist, ”den som løser stormer” og Helblinde, ”den fullstendig blinde”, et navn som også kan være en betegnelse på Odin.¹⁷⁷ Loke har barn både med jotunkvinnen Angrboda ”den som varsler sorg”, og med Sigyn, som er mor til sønnene Vale og Narve.

Loke er ingen blanding, han er både/og, med dobbel identitet. Loke er heljotun, men blodsbror av Odin. Derfor regnes han med blant æsene. Loke er en overgangsfigur, men han kan være helt det ene eller helt det andre. Han er tosidig, dobbel, og danner således et unntak. Vi kan si at han har evnen til å gå i jotun-modus eller i åsa-modus etter behov.

¹⁷² Turner: 1999:133.

¹⁷³ Douglas (1966) 1997:121 ff.

¹⁷⁴ Bandlien 2001:32 ff.

¹⁷⁵ Frykman, Jonas og Løfgren 1994:147

¹⁷⁶ *Sorletåtten* sier at Lauvøy både var slank og lett på tråden, derfor kalles hun Nål. Näsström 2006:118

¹⁷⁷ Näsström 2006:114.

Lokes rollefigur ser ut til å ha som oppgave å sette i gang handlingen og å drive den videre når stillstand inntreffer. Loke gjør det som Skirne truer med å gjøre i *Skirnesmål*, der han står med trylleteinen: ”som jeg rister inn kan jeg riste ut”.¹⁷⁸ Loke skaper problemer og løser problemer. Slik sett er Loke helt nødvendig, dramaturgisk sett. Men det som gjør ham sentral, er at han samtidig blir gjort til opphav for de tre store og destruktive motkreftene i verden, uten disse ville verden verken kunne bestå eller forgå.

Loke har tre barn med jotunkvinnen Angrboda og er far til Midgardsormen, Hel og Fenresulven. *Midgardsormen* ligger rundt verden, langt ute i havet, og sørger for at vannet i havet holder seg på plass. Ikke så rart at Hyme var uglad på hjemveien fra fisketuren, etter at Tor nesten hadde klart å sette verden over styr i rent overmøt.¹⁷⁹ Hadde Tor fått opp Midgardsormen, ville alt vannet i havet fosset utover, med katastrofale følger både for æser, jotner og mennesker.

Loke er også far til *Hel*, som er husfrue i dødsriket Nivlheim eller Nivlhel. Hel er halvt svart i ansiktet, man kan tenke på likflekker. Hun har en helhund, som møter folk på veien og gneldrer med blodig bringe.¹⁸⁰ Det er et gjerde rundt hennes rike, og en helgrind som bare åpner seg for de døde. Til Hel kommer vanlige mennesker og alle som ikke er døde i strid. Enhver mann som kommer til Hel, blir hennes elsker, så også Balder. Hos Hel er det trist, og ingen slipper ut derfra. Hun tar heller ikke bestikkelser. Det er ikke klart om alle døde i Hels hall står under hennes jotun-kommando, men i *Voluspå* hører vi at: ”en annen galer / i jorddypet, / en sotrød hane / i Hels saler”. De døde skal vekkes til strid på jotnenes side i Ragnarok.

Den tredje Loke-ætlingen er *Fenre*, ulven som til slutt skal gjøre ende på Odin. For å få lenket Fenresulven må den modige Ty legge hånden i gapet på ham, som pant på æsenes velvilje, bare for å få hånden kappet av når Fenre forstår at han er blitt sveket. Denne fortellingen vises det til i flere av kvadene. Men uten Fenresulven blir det ingen endelig løsning, for det er han som sluker Odin og bereder ham en ærefull død. Ulven går i *Voluspå* til kamp mot Friggs venn¹⁸¹ og selv om Odin faller, er det fremstilt som en uavvendelig og ærefull død mot en overmektig fiende. Disse Loke-ætlingene blir viktige i forbindelse med Ragnarok.

¹⁷⁸ *Skirnesmål* str.36.

¹⁷⁹ Linjen om at Hyme kapper snøret så ormen synker i havet, er ikke med i Sæmundar- Edda og heller ikke med i Holm-Olsens oversettelse. Mortensson Egnund har linjen med i parentes.

¹⁸⁰ *Skirnesmål* str. 36

¹⁸¹ *Voluspå* str. 52.

Hesten til Odin, *Sleipne*, fikk Loke med hesten Svadilfare. Denne referansen i *Hyndluljóð* er også nokså uforståelig for den som ikke kjenner byggmestermysten i Snorres fortelling.¹⁸² Der gjorde Loke seg til brunstig hoppe for å lokke jotunhesten Svadilfare bort fra arbeidet med å bringe stein til bygget av Åsgård, og resultatet ble verdens raskeste og prektigste åttebente, grå hest. Hvis vi holder fast ved tanken om at alle virkelige goder er ranet eller hentet hos jotnene, blir det riktig at også æsenes særlige kjennetegn eller attributter er hentet hos *de andre*. Det er derfor Lokes fortjeneste at både Sivs hår, skipet Skibladne, spydet Gungne, Tors hammer, Frøys galte og Odins ring kom på æsenes hender. De er laget av de dvergene som kalles Ivaldesønnene, og det er Loke som fremprovoserer dette.¹⁸³

Lokes stilling i åsasamfunnet kan belyses ved å vende tilbake til Æges gilde og *Loketretten*. Æges gjester levnes ingen ære, og man kan mistenke Loke for å ville fremskynde verdens undergang ved å påkalle æsenes hevn. I mytisk tid befinner vi oss etter drapet på Balder, men før Loke har fått sin straff. Æsene og alvene befinner seg i en unntakstilstand, de vet at så lenge de unngår å oppfylle skjebnen ved å legge Loke i lenker, kan de holde Ragnarok på avstand. For først når han kommer fri, kan sluttstriden begynne.¹⁸⁴ Ingen lenker som kan brytes betyr: intet Ragnarok. Altså smisker de med Loke etter beste evne, finner seg i hans grove fornærmelser og glatter over det meste.

Men Tor kommer inn i hallen, og Loke terger ham nådeløst med alt det han vet Tor helst vil glemme. Loke vet at Tor slår, selv inne i Æges hall. Lokes avskjedsord til Æge, før han stikker av, er at det ikke blir mer ølbrygging til gilde i denne hallen, for den skal brenne med alt hans gods, og selv skal Æge bli svidd på ryggen.¹⁸⁵ Som *Håvamål* sier det i strofe 31: *Han syns han er klok / når han kommer seg bort / gjest som har spottet gjest;/ satt og flirte / og fattet ikke / vreden som vokste rundt ham*. Mye tyder på at Loke likevel godt vet hva han gjør. Han er i skjebnens makt, og jeg ser dette diktet som et vendepunkt i den mytesyklusen vi ser i *SæmundarEdda*.

Loke i forskningen

Forskere har lagt stor vekt på at Loke er nevnt i skandinaviske folkeeventyr, der han får seg tillagt motiver som vanligvis forbindes med Lucifer og Beelzebub, han er således opphav til både lopper og ugress. Disse fortellingene sier lite om den norrøne Loke, men forteller at hans

¹⁸² SnorreEdda: *Gylvagingning* – Tor fiskar opp midgardsormen.

¹⁸³ SnorreEdda: *Skaldskaparmål* – Sivs hår.

¹⁸⁴ *Balders drømmer* (*Vegtamskvadet*) str.14. Se også John McKinnell i *Alvíssmál* 10, 2001

¹⁸⁵ *Loketretten* str.65.

navn ble husket i lang til framover. De sier også noe om at Loke ofte ble tillagt de vanlige djevelkriteriene i kristne legender.¹⁸⁶ I folkloristikk kaller man ofte mannlige skikkelser av Loke-typen for lurendreiere, på engelsk *Trickster*, de er obskøne, ondsinnete og har mye av klovnen i seg, de kan bevege seg fritt mellom himmel og jord og kan også bevege seg fritt i forhold til kjønn. *Pegi þv, r þog vettr!*, sier Tor i strofe 63 av *Loketretten*. Dette blir oversatt med ”din kjerring” av H.-O., mens M.-E. bruker ordet ”tvitoling”, hermafroditt, eng. *two tools*. *Ragr* eller *argr* betyr en mann som lar seg bruke som kvinne, og ville vært en stygg fornærmelse om det ikke hadde vært sant.¹⁸⁷ Strukturalistiske mytetolkere ser Loke som en mellommann, idet han opererer som formidler mellom to poler i maktenes verden, mellom guder og jotner.¹⁸⁸ At Loke er blodsbror til Odin, kan vi kanskje få en forklaring på ved å se på hvordan guden Indra i vedisk tid hadde Loke-liknenede trekk som med tiden ble til en egen skikkelse:

*Indra often functions as a trickster god; a raw, uncontrolled, amoral embodiment of the infantile unconscious, deceiver and deceived, androgynous, ambivalent, the phallus a detached and self-animated entity, the right side warring against the left. The trickster god's ambivalence is sometimes unacceptable in its primitive state; his worshippers split him into a god and a buffoon, and some regard him as god, some as devil.*¹⁸⁹

Georges Dumézil ser Loke som opphavsmann til alt det onde i verden, ”*il est l'homologue de l'inspireur des grands malheurs du monde, de l'esprit demoniaque*”, og setter ham i forbindelse med den Duryodhana vi finner i Mahabharata, ”*incarnation du demon de notre age cosmique*”. Det som slår en, sier Dumézil, er at det ser ut til at et pre-vedisk myteskikt er bevart under det iranske og det vediske, med elementer som henger sammen med det skandinaviske mytematerialet.¹⁹⁰

Turville-Petre mener det er lite sannsynlig at Loke noen gang har vært gjenstand for kult. Han har vært kjent av Tjodolf den kvinnerske, som var en samtidig av Harald Hårfagre. Over tolv strofer i *Haustlong* forteller Tjodolf om Loke og hans meritter, og det går fram at Loke langt fra er en entydig ond skikkelse. Det var han som forrådte Idunn, men det var han som fikk henne tilbake, selv om det var under tvang. Og det var Loke som var ansvarlig for at Tjatse fant sin død, som han selv skryter av i *Lokesenna*. Loke er venn av Odin og av Høne

¹⁸⁶ Turville-Petre 1964:141.

¹⁸⁷ Sammen med uttrykk som *sorðinn* og *stroðinn* var dette ordet en alvorlig krenkelse av typen *nið*.

¹⁸⁸ Steinsland 2005:234.

¹⁸⁹ O'Flaherty 1976:369.

¹⁹⁰ Dumézil 1959:99.

(strofe 3) og omtales i tillegg som en venn av Tor (str.8). Loke er også nevnt i Tjodolfs andre store dikt, *Ynglingatal*, der han omtales som far til Hel, dødsgudinnen, og bror av Byleist.

Turville-Petre konkluderer med at Loke kommer i en mellomstilling som betyr at "*the dualist system, according to which gods were good and giants were bad,*¹⁹¹ *developed late in Norse heathendom. Odinn was, in many things, bad, and Loki was generally bad, although he sometimes got the gods out of difficulties at the expense of giants*". Men Turville-Petre ser seg blind på begrepene rett og galt, og dette blir etter min vurdering for enkelt. Moralsk sett er rett og galt avhengig av ståsted, etikken er relativ og situasjonsavhengig. Loke er både/og, verken/eller og amoralsk som ilden Loge: en god tjener, men en farlig herre.

Loke og kristningen

Fremstilte Snorri hedendommen som et vrengebilde av kristendommen, eller presenterte han den norrøne mytologien som en foregripelse av kristendommen? Snorri var preget av middelalderens elementlære om hvordan verden er satt sammen. Jotnene ble fremstilt som personifikasjoner av naturfenomener: fjell og urskog, hav og uvær. Loke ble gitt rollen som Satan, like mye i tråd med det gamle testaments fristerskikkelse fra Jobs bok som med de kristne dogmenes djevleskikkelse. Hans død og pine ble utformet med dette for øye. Snorris bruk av jotuntradisjoner fremstiller hedendommen snarere som en antisipering av kristendommen.¹⁹² Han beskriver Loke ensidig som en slags djevel: "Opphavsmannen til alt svik", "Baktalaren", "ein skamfleck på æser og mennesker".¹⁹³ Den bundne Loke finner vi flere steder i kildene: i SnorreEdda i kapittelet som heter *Æsene hemner seg på Loke*, og i tillegg *Ettermæling* (Mortensson-Egnund.) eller *Om Loke* (Holm-Olsen.) som følger etter *Loketretten*. Turville-Petre mener at den bundne Loke er fremmed for norrøn mytologi. "*It is easier to believe that this chapter in Loki's history was derived from Christian legend, according to which Antichrist lies bound in Hell, and will break loose before the Day of Judgement.*"¹⁹⁴ Loke var på sett og vis predisponert for rollen som Satan, og Snorri var tidlig ute med å dra inn hele sin tids motivkrets for å anskueliggjøre Lokes rolle.

Det var derimot æsene som fikk rollen som djevlar. I *Gylvaginnginning* lar Snorri de norrøne gudene framstå som kunnskapsrike konger, som siden avsløres som trollkyndige djevlar. Det

¹⁹¹ Turville-Petre 1964:144.

¹⁹² Clunies-Ross 1983:53.

¹⁹³ Hermundstad 1955:148 ff.

¹⁹⁴ Turville-Petre 1964:145.

er ikke det at gudene ikke fantes, mener Snorri, men de har i virkeligheten vært djevler som synkvervet folk og fikk dem til å tro på seg. Djevler, maskert som falske guder, fikk skylden for alt av fortidens tro og praksis, og kristenretten i Gulatingsloven var rettet mot ulike former for hedensk praksis. Trolldom og avgudsdyrkelse ble slått hardt ned på. De gamle gudene, og med dem hedningene, ble i middelalderens forestillingsverden *de andre*.¹⁹⁵

Jeg har tidligere gjort rede for Snorris bare delvis vellykkede forsøk på å gjøre Loke til Satan. Men hva hendte med resten av jotnene, med all sin størrelse, rikdom og grådighet? Jotnene hadde i norrøn tid også hatt betegnelsen *troll*, men nå ble trollpakket spaltet fra trollmannen og fikk en selvstendig tilværelse. De ble igjen i dype skogen, i villmarka og i fjellet, både *¶urs*, tusser, troll og underjordiske. I lett forvandlet form overlevde de religionsskiftet i sen vikingtid. Gro Steinsland sier at disse vesenene har levd i folkeminne langt frem mot vår egen tid som troll, vetter og huldre.¹⁹⁶ Mette Tobiassen har lett i norrøn litteratur etter folketroens steinkastende og steinbyggende jotner, men finner dem dårlig representert i mytologien. Hun konkluderer med at opphavssagn for det første er lokale, for det andre at det etter kristendommens innføring er de norrøne *gudene* som er fiender av kirken.¹⁹⁷

D'er synd um trolla¹⁹⁸

På engelsk ser vi at både jotun og kjempe omtales som "giant", det skilles ikke mellom gjenfortelling av norrøne myter og nyere tids eventyrfortellinger. Dermed blir det lettere å se likhetene i både fortellingenes struktur og fiendens utforming. Kriteriet er at kjempen er "kjempestor", rik, gjerrig og farlig, med Hyme som prototyp. En slik "giant" forekommer for eksempel i det engelske folkeeventyret "*Jack and the beanstalk*", og her er trollet virkelig "gigantisk" av størrelse. På samme måte som Tor og Ty må gjemme seg for Hyme, må andre eventyrhelter gjøre det samme. Jack er på vei for å få tilbake farsarven fra en "giant", som holder til i et stort slott. "*A woman was standing at the door. Jack asked her to give him food and a place to sleep. 'My husband is a very powerful giant' (---) Soon Jack heard a loud knock at the door. The woman quickly pushed him into a great big oven and went to let her husband in.*"¹⁹⁹ Det norske folkeeventyret "*Risen som ikke hadde noe hjerte på seg*" har mange av de samme fortellergrepene: kongesønnen er på leting etter de tre brødrene sine. Han kommer til

¹⁹⁵ Schumacher 2005:80.

¹⁹⁶ Steinsland 2005:108.

¹⁹⁷ Tobiassen 1994: 60. Se også Gerd Wolfgang Weber 1986: *Si¶askipti* for utfyllende litteratur.

¹⁹⁸ Seim 1962:215.

¹⁹⁹ Fenner og Nordal Pedersen 1997: 62

risens gård, der treffer han prinsessen som blir rent forskrekket: ”den risen som bor her, kan ingen få gjort ende på, for han bærer ikke hjertet på seg.” Men prinsessen vet råd: ”Nå skal du krype inn under sengen der, og så må du vel lye etter hva jeg taler med ham om.”²⁰⁰ Begge disse er eventyr som har flere fortellergrep til felles med Hymeskvadet. Her krabber Tor og Ty inn under kjelene så ikke den bråsinthe Hyme skal se dem med en gang han kommer hjem²⁰¹. Som vi ser: jotnen i trollets form lever i beste velgående den dag i dag, som litteratur.

Den enøyde i mytologien

Et trekk som jeg ikke finner hos jotnene, er at de har *ett øye*. I den norrøne mytologien finnes det ingen enøyd jotunkonge, slik vi finner farlige og enøyde skikkelser i irske fortellinger. Fomorene blir i irsk tradisjon alltid fremstilt som fiender av den kosmiske orden, ikke som guder. Navnet Fomhoire eller Fomor betyr ”under-demoner”, noe som kan tolkes som demoner av lavere grad, eller som undervannsdemoner som har sitt rike på havets bunn²⁰². En enøyd person representerer fare, som i fortellingen om *Da Dergas gjestehus*.²⁰³ Dit kommer det en gigantisk, svart mann, han har bare ett øye, en hånd og en fot. I skumringen kommer det en gråkledt kvinne til gjestehuset, hun står i døråpningen og ber om å få komme inn. Det får hun, og dermed er døden kommet til huset. En enkelt dimensjon, skumring og døråpning: det er langs denne knivseggen mellom væren og ikke-væren at det umulige blir mulig og *den annen verden* kommer til vår verden. Slik beskrevs liminalfasen i mytene.

I *Det andre slaget ved Mag Tuiredh* hører vi om den farlige formorkongen Balar, som har et dødbringende øye. Men guden Lugh kaster en stein²⁰⁴ med sin slynge, og treffer Balar midt i øyet så det fortsetter tvers gjennom skallen på ham, vender seg og dreper Fomorenes hær i stedet.²⁰⁵ Balar har to øyne, men lukker det ene øyet og bruker det andre som våpen. Det blinde øyet er altså ikke gitt som offer eller pant. I eddadiktningen har vi derimot Odin, som setter sitt øye i pant i Mimirs brønn til gjengjeld for visdom. Odin går med en stor hatt trukket ned over øynene, et trekk som ser ut til å følge helter når de skal kle seg for farlige oppdrag,

²⁰⁰ Asbjørnsen og Moe 1965:102.

²⁰¹ *Hymeskvadet* str. 9.

²⁰² Mac Cana 1983:61.

²⁰³ Rees 1961:237.

²⁰⁴ Squire 1912:112: A “tathlum” – meaning a concrete ball such as the ancient Irish warriors used sometimes to make, out of the brains of dead enemies hardened with lime.

²⁰⁵ Mac Cana 1983:58: “Balar’s eye was such that it required four men to raise its lid, and when uncovered it s venomous gaze could disable an army”.

og for trollmenn av alle slag i senere diktning. Odins øye dreper ikke i kamp, derimot har Odin andre virkemidler å ty til.²⁰⁶

I nyere norsk tradisjon er det trollene som er enøyde, store og dumme. Det norrøne ordet *troll* var et annet ord for jotun. Ordet kunne brukes i en forbannelse, *troll hafi þik*, måtte trollet ta deg, og *trollpakk* var ofte en kollektiv betegnelse for noe ondsinnet og farlig. I Asbjørnsen og Moes ”*Småguttene som traff trollene på Hedalskogen*” får vi den klassiske beskrivelsen av norske troll:

*I det samme så de trollene komme settende, og de var så store og digre at hodene på dem var jevnhøye med furutoppene. Men de hadde bare ett øye alle tre, og det skiftedes de til å bruke; de hadde et hull i pannen, som de la det i, og styrte det med hånden, den som gikk foran, han måtte ha det, og de andre gikk etter og holdt seg i den første.*²⁰⁷

I eventyrene ser vi at myteelementet har overlevd, men begrunnelsen er borte. Det ene øyet er ikke resultatet av et offer, det er heller ikke et våpen, det er blitt et uttrykk for at troll er ganske ressurssvake, selv om de er store. De må dele på ett øye, stakkarene.

I den irske mytologien går gudene i fomor-modus når de skal i kamp, og om guden Lugh heter det at: ”*He thus assumed a characteristic posture of the sorcerer and one which reproduced the monstrous form ascribed by tradition to the Fomhoire.*” Guden gjør seg til fomor, står på ett ben, strekker en arm fram og lukker ett øye for å bli fullstendig fokusert og ensporet og dermed gi sin galder (incantation) full effekt. Denne fomor-liknende adferden blir også brukt av vanlige trollmenn (sorcerers) når de skal utføre tilsvarende handlinger.²⁰⁸ En beskrivelse av hvordan druidene praktiserte sin ”trolldom” er beskrevet i gamle irske lovsamlinger og kan sammenfattes slik : *Some of their sorcery was affected through corrguinecht, a term which seems to mean ”heron (or crane) killing” and apparently involved the recitation of a satire standing on one leg with one arm raised and one eye shut.*²⁰⁹

Druidenes ordmagi, *satire*, hadde form av smedever som i verste fall kunne drepe og i alle fall gi mottakeren ansiktet fullt av byller. Det norrøne *nid* virker relativt harmløst i sammenlikning.

²⁰⁶ Snorri: *Ynglinge-saga* kap. 6. ”Odin kunne gjøre det slik i et slag at uvennene hans ble blinde eller døve eller fulle av redsel, og våpnene bet ikke mer enn kjepper.”

²⁰⁷ Asbjørnsen og Moe 1964:68

²⁰⁸ Brakteater fra merovingertid/folkevandringstid viser en person som står på ett ben med armen utstrakt. Ut av munnen hans kommer en figur som kan tolkes som en ”snakkeboble” med galdrer. Står vi her overfor en fremstilling av den sakrale kongen, krigsguden eller en sjamanliknende trollmann?

²⁰⁹ Kelly 1988:60

Den irske helten Cu Chulainn går i et krigsraseri (riastradh) som er malende beskrevet i fortellingene²¹⁰. Tor går i åsasinne når det behøves, uten at dette er beskrevet nærmere. Hos Snorri hører vi at byggmesteren går i jotunsinne, og dermed avslører sin jotunkarakter. Når vi finner fomor-virkemidler brukt av gudene i irsk tradisjon, er det fordi Fomorene klarer å fokusere sine krefter ved å gjøre seg endimensjonale. De befinner seg en tilstand mellom kategorier, der alt er mulig fordi de ikke egentlig finnes. Dette grepet gjør gudene også, ved behov. Noe tilsvarende finnes ikke i jotunbeskrivelsene i norrøn tradisjon, jeg kan i alle fall ikke finne hentydninger til dette i *Den eldre Edda*. Her er det derimot Odin som har omtales som blind. Odin har gitt sitt ene øye for å oppnå kunnskap eller inspirasjon. Dette kan meget vel være et utslag av den samme tankegangen. Hos Polyfemos i Odysseen, som var stor, slem, lettlurt og enøyd, eller hos troll i norsk villmark, ser vi at enøydheten representerer en mangel. Men i den irske mytologien finner vi at enøydhet henger sammen med det å være i liminaltilstand – både/og, ingen av delene, og så nær den annen verden som det går an å komme uten å forlate denne.

²¹⁰ Mac Cana 1983:102 - *His body revolves within his skin, his hair stands up stiff as it were a spark of fire on the tip of every strand, one eye becomes as small as the eye of a needle and the other monstrously large, his mouth is distended as far as his ears, and the "warrior's light" arises from the crown of his head.*

Kapittel 7. Fra jotundatter til vanebrud

Flere vakre og vennlige jotunkvinner hjelper æsene når de er i knipe. I Håvamåls strofer 104 - 110 får vi referanser til fortellingen om hvordan Odin fikk hjelp til å få tak i Suttungs mjød. Vi ville vel ikke forstått særlig mye av strofene hvis vi ikke hadde hatt Snorris mer utførlige gjengivelse av historien.²¹¹ Det vi får forståelse av i *Håvamål*, er Odins sorg over at han måtte misbruke jotundatteren Gunnlods tillit og utnytte hennes kjærlighet for å få mjøden, for deretter å svike ”den gode kvinnen” og etterlate henne i tårer. Igjen må æsene ty til svik og knep for å få den ressursen jotnene tviholder på, og som æsene rundhåndet vil dele ut til guder og mennesker. Det som er innhentet med list, har en merverdi.

Jotundøtrene Skade og Gerd

Jotundatteren Skade er nevnt flere steder i eddadiktene. Vi får ikke hele historien om Skades giftermål i *Sæmundar Edda*, men Skades bolig i ”det hellige landet” er nevnt i *Grimnesmål* str. 11. I innledningen til *Skirnesmål* sender hun Skirne av gårde til sønnen Frøy for å høre hva han er så sorgfull for. Videre er Skade til stede under gildet i Æges hall, der Loke i *Loketretten* fornærmer både æser og vaner. I strofe 49 tar hun ordet og truer Loke med at han snart skal bindes på sverd med sin egen sønns tarmer, men Loke svarer med å skryte av at det er han, Loke, som er hovedansvarlig for at hennes far, Tjatse, blir drept. Skade fordømmer Loke og bedyrer at det for framtiden bare skal komme kalde råd fra hennes ve og vanger, noe som tyder på at hun også fikk gudinne-status og -kult da hun gikk over fra å være jotundatter til å bli gudebrur.²¹²

I den delen av *Hyndleljod* som omtales som *Det stutte Våluspå*, får vi i strofe 31 vite at *med Aurboda;/ fekk Tjatse, /frenden deira/ den skobeitte jotun,/ Skade til dotter*. Skade er hentet som brud fra en av *de andre*, som likevel ikke er mer *annen* enn at han, Tjatse, omtales som deres frende. Ordet *frende* benyttes vanligvis om nære slektninger. Det kan være på sin plass å gjenfortelle myten om Skade og Njord for å kunne identifisere de ulike fortellergrepene og metaforene. I Snorres *Skaldskaparmål* finner vi fortellingen om hvordan æsene drepte jotnen Tjatse innenfor Åsgrinda, noe som var rent forkastelig, etisk sett. Tjatse kom flygende i ørneham for å innhente Loke, som var i falkeham. Loke hadde røvet tilbake åsynjen Idunn fra

²¹¹ SnorreEdda *Skaldskaparmål* – Opphavet til skapdskapen

²¹² Steinsland og Vogt 1981:88 ff. Selv om kult av jotner ikke er belagt på norrønt område, mener forfatterne at et diskollektiv med utgangspunkt i en jotunkvinne er gjenstand for kult. En jotunfødt ”gudebrud” kan altså blotes.

fangenskap hos jotnen, og holdt henne som en nøtt mellom klørne. Men Tjatses datter Skade ble sint og dro fullt rustet til Åsgård for å få hevn.

*Skade, dotter til jotunen Tjatse, tok hjelm og brynje og alle hærvåpen og for til Åsgard og ville hemne far sin. Men æsene baud henne forlik og bot, og som det fyrste at ho skulle få velja seg ein mann mellom æsene. Men ho skulle berre velje etter føtene, meir skulle ho ikkje sjå. Då såg ho eit par manneføter som var uvanleg fagre, og ho sa: "Denne vél eg, på Balder kan ingen ting vera ljótt." Men det var Njord frá Noatun.*²¹³

Når det gjelder Gerd, er *Sæmundar Edda* langt mer utførlig i sin beskrivelse av hvordan hun kom inn i Åsgård. *Skirnesmål* er fortellingen om hvordan vaneguden Frøy får øye på jotundatteren Gerd, og blir så elskovssyk at han ikke får en glad dag mer: ” – *armene lyste, / og lyset fra dem/ fylte himmel og hav.*²¹⁴ Frøys mor Skade sender fosterbroren Skirne for å finne ut hva som er i veien, og Skirne påtar seg oppdraget med å dra til Jotunheimen for å fri til Gerd på Frøys vegne. Skirne får Frøys hest og sverd og drar av sted. Han treffer Gerd og framfører sitt ærend, men møter en kald skulder. Hun lar seg ikke lokke av gaver eller løfter, men da Skirne truer med en grufull skjebne som sexgal trollfrille, gir hun seg og lover å treffe Frøy etter ni netter. Frøy gleder seg til lengselsnettene er forbi og han kan få ømme favntak med Gerd.

Skirnesmål i forskningen

Hvis jotunkvinnen Gerd tilhører kategorien ”de andre”, og denne andre vil stå som motsatsen til det som ”vi” representerer, vil tolkningen av Gerd i noen grad avhenge av hvordan man tolker Frøy. Jeg vil se på forskningen omkring *Skirnesmål* for å se om dette holder stikk, og venter å komme frem til en serie ulike løsninger, som imidlertid ikke utelukker, men kompletterer hverandre.

I 1909 publiserte Magnus Olsen sin tolkning av *Skirnesmål* i ”*Fra gammelnorsk myte og kultus*”, der han anvender et mytisk-rituelt betraktningssett. Vi står overfor, sier Magnus Olsen, en gjenfortelling av den gamle myten om jordgudinnen og himmelgudens møte i et helt konkret fruktbarhetsrituale, som har sin sang i *Skirnesmål*. Gerd beskrives av Olsen på denne måten: ”*Hun er sædemarkens representant, en personifikation av de kræfter, som om vaaren vækkes tillive dypt nede i jorden og som, nærret av sol og regn, bringer frøet til at svulme og*

²¹³ SnorreEdda *Skaldskaparmål* – Idunn og Tjatse.

²¹⁴ *Skirnesmål* str. 6.

spire og vokse, saa kornmarken om høsten kan staa gul og bugnende med tunge aks”²¹⁵.

Våren kommer ikke av seg selv, den må erobres for hver gang. I folkeminnevitenskapen hadde man allerede samlet mange eksempler på ritualer som hadde med jordbruk å gjøre, og Magnus Olsen viser til både finsk og germansk diktning og kultus. Olsen ser for seg Skirnesmål som en ritualtekst fremført ved ”*det store høstblot til Frøis ære, hvor ungdom av begge kjønn var tilstede og drak hverandre til to og to, eftersom parrene ved lodtrækning førtes sammen*”.²¹⁶ Frøy er himmellysets gud, ”vi”, og Gerd er ”den andre”, mørke fruktbarhetsgudinnen. Vi får da følgende motsetningspar: himmel mot jord, oppe mot nede, lys mot mørke. Det hele ender i et, også helt konkret tenkt, *hieros gamos* eller hellig bryllup.

Lotte Motz har tatt for seg Gerd i artikkelen ”*Gerðr – A new interpretation of the Lay of Skirnir*” fra 1981. Her slår hun fast at diktet *Skirnesmål* ikke egentlig er et helte-dikt, for det handler ikke om dødelige som søker udødelighet, slik helte-diktene gjør, ifølge Motz. Derimot står diktet som et bindeledd mellom gudedikt og helte-dikt. Her kommer Lotte Motz’ teori om jotnene inn, der hun ser jotnene som part i en stor kamp mellom gamle gudeslekter, der æsene går seirende ut av kampen. Motz mener også at det kan ligge en historisk realitet bak denne tradisjonen: ”*The superhuman battle may reflect, in its turn, a historical reality; the conquest of a land which was invaded, as Gymnir’s dwelling was by Skirnir, by a grim and warlike nation and its gods.*” Folkevandring og erobring bringer nye eliter, nye guder og nye myter. Motz ser jotnene som forgjengerne til æsene, utstyrt med visdom og styrke, men også med trekk som peker dem ut som skikkelser i en mer arkaisk mytologi enn den som formet Åsgårds guder. Motz mener at antropomorfe guder, som æsene, tilhører senere religionshistoriske forhold, og at de opprinnelige maktene ikke har menneskelig form.²¹⁷ Diktet om hvordan Frøy fikk Gerd kan vise tilbake til en kamp mellom to gudedynastier, en som var styrt av mannlige krigerguder og en annen, kanskje eldre gudeslekt som inkluderte stolte, mektige og uavhengige kvinner. Vi vet også, sier Motz, at det var krigerkongene om vant.²¹⁸ Hvis vi ser på denne tolkningen som et uttrykk for motsetningene mellom de gamle gudeslektene og de unge gudeslektene, vil ”vi” representeres av de nye æsene og ”de andre” av de gamle jotnene. Vi får motsetningsparet *nye æser/gamle jotner* i et rent kronologisk forhold.

²¹⁵ Olsen 1909:18.

²¹⁶ Olsen 1909:32.

²¹⁷ Motz 1980:178

²¹⁸ Motz 1981a 123 ff.

Jeg finner denne argumentasjonen problematisk. Hvis vi godtar at det til enhver tid må foreligge et motsetnings- og avhengighetsforhold mellom ”vi” og ”de andre”, vil jotner og æser være samtidige. Derimot mener jeg at argumentasjonen snarere kunne vært gyldig for forholdet mellom æser og *vaner*, men dette temaet befinner seg utenfor mitt område og jeg lar det ligge i denne omgang.²¹⁹ Det som imidlertid kan virke mer sannsynlig, er at jotundøtre som egen kategori kan stå som del av begrepsparet *nye guder/ gamle jotunkvinner*.

Gro Steinsland har i *Det Hellige Bryllup* fra 1991 sett Skirnesmål fra en annen vinkel. Hun ser diktet som en hierogamimyte, der foreningen av vaneguden Frøy og jotundatteren Gerd dannet modell for tradisjonene knyttet til den jordiske fyrstens ekteskap. Fyrsten giftet seg ofte med en kvinne fra en annen ”heim”, som gjenspeiler mytens Utgard.²²⁰ Den samme spenningen som finnes mellom gudeætt og jotunætt transformeres på det historiske plan til en spenning mellom brudens ætt og fyrstens ætt.²²¹ Vi får da, overført til det rent jordiske plan der myten finner sitt bruksområde, at det oppstår et kontrastpar der ”vi” er ”den hellige kongen” og ”den andre” er landets kvinnelige herskerinne. Igjen kultur eller samfunn mot natur, denne gangen med den ydmyke herskeren Frøy, og Gerd som det stolte landet han får herredømme over.

Ble jotunkvinner blotet?

Vi vet ikke om det fantes en egen kvinne-side ved kult og tro og et eget rom for kvinneritualer. Fra Finland, hvor badstuskikken fremdeles lever, fortelles det at det er to situasjoner som er sakrosankte på gården, nemlig måltidet og badstua under badning. Der må det ikke snakkes eller bannes, sier Visted og Stigum i ”*Vår gamle bondekultur*”. Badstua var ”hellig” i betydningen ”ren”, og her foregikk ofte også fødsler.²²² Vi vet ikke noe om de selvfølgelig forestillingene folk hadde om fødsler, like lite som vi vet hvilke tanker som egentlig har ligget bak et gravferdsrituale. Vi vet noe om hva de faktisk gjorde under en gravferd, basert på hva arkeologien kan fortelle oss. Kan det tenkes at kvinnene i badstuen var seg bevisste at de satte til verden en som hadde vært her før, og som hadde holdt til i *den annen verden* i mellomtiden? Hvis det ligger en helhetlig forestilling om livets og dødens syklus i bunnen av ritene, vil jeg påstå at både måltidet og badet var kvinnes hellige situasjoner, og badstua et åsted, ikke bare for fødsel, men for gjenfødsel.

²¹⁹ *Hellige hvite steiner* er ofte forbundet med vanene, men har en påfallende naturtro form.

²²⁰ Steinsland 1991:23

²²¹ Steinsland 1991:207.

²²² Visted og Stigum 1951:112.

Mannlige jotner, Loke inkludert, ble ikke blotet. Men hva med jotunkvinner? Gro Steinsland hevder at det er et jotunkvinne-kollektiv som skjuler seg bak ordet *mǫrnir* i den gamle offerformelen som brukes i *Volsetotten* fra Flatøyboken, der det heter: *ǫiggi mǫrnir ǫetta bloeti*, ”måtte mǫrnir ta imot dette offeret.”²²³ Hvis vi ser på diktet som en sang om et hellig bryllup, eller rituelt samleie, kan vi finne paralleller i klassisk gresk tradisjon. Et samleie etter et gresk symposium ble omtalt som ”et offer til Afrodite Pandemos”,²²⁴ mannen ofrer essensen av seg selv til en representant for fruktbarhetens gudinne. Slike symposier ble ofte avholdt i huset til en berømt hetære der det fantes vakre unge kvinner som spilte lutt, sang og bar rundt drikkebeger. Å sende det mumifiserte hesteavlslemmet *Volse* rundt bordet med grove kommentarer, kan like gjerne handle om ”et offer til jotunkvinnene” i deres rolle som fruktbarhetens garantister. Igjen kan vi være på sporet av en ikke-diskuterbar og underkommunisert selvfølgelighet som er kommet bort i vår jødisk-kristne forestillingsverden: seksualitet som naturens gave til menneskene, for at menneskene skal gi naturen gaver tilbake i form av offerhandlinger. Det er kanskje jotunkvinner som blir æret av de norrøne kvinnene i riter og sang, et grovkornet, men ublodig offer som er ferdig i det øyeblikk måltidet er over og glemt i det sangen toner ut.

Jotundøtrenes gaver

At jotunkvinner i utgangspunktet røver med seg gullspillebrikkene til den andre siden, betyr bare at *spillet som skaper det det nevner* kommer på jotnenes hender, hvorfra gull og godt år skal komme tilbake til gudenes og menneskenes verden. For å liste opp noen de godene jotunkvinner har vært med på å bringe over fra den andre siden, vil jeg gå gjennom noen av diktene i *SæmundarEdda*.

I *Voluspå* strofe 29 finner vi at Odin får kunnskap av volven, for gullring og smykker får han ”vis tale/ og varsler om fremtid; vidt så hun, vidt,/ over alle verdener.”²²⁵ I *Håvamål* får vi i strofene 104 til 110 historien om hvordan jotunkvinnen Gunnlod ga Odin ”en drikk av dyrebar mjød”, jotnen Suttungs maktbringende mjød. *Hymeskvadet* inneholder en ”gullprydet, bjart” mor, som redder skinnet til Tor og Ty ved å be dem kripe inn under kjelene så ikke Hyme skal ta dem, ingen liten gave bare det. Og ”den fagre frillen” gir dem i strofe 30 det råd å knuse kalken ved å slenge den i hodet på Hyme. Dermed fikk æsene den store kjelen til ølbrygging. I *Balders drømmer* eller *Vegtamskvadet* er Odin på nytt hos en volve for å finne

²²³ Steinsland 2005:350.

²²⁴ Guhl og Koner 1994:268.

²²⁵ Steinsland og Sørensen 1999:18

ut hvorfor Balder drømmer så stygt. Odin får svar på hvert spørsmål, men under tvang. Balders hevner skal fødes av Rind, og unnfanges av Odin med dette som eneste oppgave i livet. Sønnen Våle er på denne måten ranet fra jotnene, som et våpen eller redskap.

I *Sigerdrivamål* er det valkyrjen Sigerdriva som gir helten Sigurd svar: Sigurd ”*bad henne lære seg visdom, om det var så at hun visste tidender fra alle verdener*”.²²⁶ Dermed gir hun Sigurd øl – og med den all god kunnskap som en konge skal ha: ”Øl byr jeg deg, / brynjetings apal, / fylt med styrke, / og sterkeste heder, / tryllesanger/ og trøstende ord, / gode galdrer/ og glederuner.” ”*Biór fíri ec þer, / brynþings apaldr! / magni blandinn / oc megingintíri / fyllr er hann liöpa / oc liknstafa / godra galdra / oc gamanrvna*.”²²⁷

Og til sist har vi de to jotunkvinnene som skaper og bruker ønskekverna i *Grottesongen*, som skal behandles separat i et senere kapittel. Denne kverna kan male alt man ber den om, lykke og velstand og en god natts søvn. Eller gull og salt i overmål for den grådige. I mytenes verden er det viktig at man tenker grundig igjennom hva man ber om, ellers kan man få mer enn man ønsker. I *Grottesongen* reverserer jotunkvinnene kvernas virkning og maler opphør av velstand og glede, som forsvinner ned i kvernøyet og over i *den andre verden*.

Oppsummering

Jeg vil hevde at det er jotundøtre som formidler verdier og goder fra *den annen verden* til denne. De kan gjøre det motvillig, under tvang eller frivillig. Det som synes å gå fram av *Den eldre Eddas* gudedikt er at jotundøtre, om de er blitt vanebruder eller ikke, har med seg verdier som æsene trenger for å kunne gjøre det de gjør best: å gi.

Vi ser at jotunkvinner enten direkte eller indirekte bringer over i *denne verden* både kunnskap om fortid og fremtid, lykkebringende tryllesanger, skaldedrikken, gryta som metter av seg selv, en sønn som hevner, en ønskekvern. Man kan spørre hva mer æsene trenger enn dette? De trenger statusgjenstander med magiske egenskaper. Sivs gullhår og Tors hammer, Frøys skip og Odins spyd er det Loke som fremskaffer, men ikke i rollen som kvinne denne gang.²²⁸ I tillegg er det Loke som er opphav til de tre store motmaktene i verden, som får sin plass i fortellingen når den nærmer seg slutten.

²²⁶ Prosatekst i *Sigerdrivamål*

²²⁷ *Sigerdrivamål* str. 5.

²²⁸ SnE *Gylvaginng* – Sleipne, Skaldskaparmål – Sivs Hår.

Kapittel 8: Krise, kamp og undergang

Begrepet ”apokalyptikk” betyr avsløring – av hva hele verdensforløpet inneholder, fra verdens skapelse til dens ødeleggelse. Slik sett inneholder *Voluspå* en form for apokalypse. En apokalypse konsenterer seg først og fremst om den siste tiden og de katastrofene som innvarsler denne, og innordner hendelsene i et fast kronologisk skjema. I indiske spekulasjoner deles verdens forløp inn i fire yugaer, oppkalt etter de fire sidene i en spillterning.²²⁹ I *Voluspå* finner vi henvisninger til tidligere verdener i volvens referanse til ”ni verdener” i strofe 2, sammen med ”ni jotunkvinner” og ”det stolte skjebnetre, skjult under jorden”. *Nío man ek heima/ nío ívi□i/ miotvið mæran/fyr mold neðan*²³⁰.

Verdensmetaforer i *Voluspå*.

Tallet ni er det hellige tallet i norrøn mytologi,²³¹ Steinsland sier at det står for fulltallighet, men at det er vanskelig å avgjøre om det er helheten av tid eller rom det siktes til.²³² De norrøne spekulasjoner omkring tid og rom kan ha vært tenkt helt konkret. Treet som spirer og går under i hver syklus kan ha vært en metafor for en underliggende forestilling om at verden dør og gjenfødtes, og at volven minnes ni av disse gjenfødsleene – ni i betydningen ”tilstrekkelig mange”. Strofe 47 sier om skjebnetreet: ”Skjelver Yggrdrasil's ask stående, jamrer det gamle tre / og jotnen løses”. *Skelfr Yggrdrasil's askr standandi/ ymr it aldna tré/en i□tunn losnar*. Treet fungerer som en samlende metafor for denne verdens tidsalder, som nå følger sin skjebne og går mot slutten. Uten begreper for det tomme rom, klarer diktet å formidle intethet ved å fortelle hva som *ikke* var i opphavs tider, ingen sand, sjø eller svalebølger. Dette er ikke spesielt for norrøn diktning, men en formelpreget uttrykksmåte som også finnes i skapelsesberetningen til den angelsaksiske dikteren Caedmon rundt midten av 600-tallet:

Ne wæs her tha giet, nymthe heolster-sceado / wiht geworden / ác thes wida grund / stod deop and dim – drihtne fremde / Idel and únnýt.--- Folde was tha gyt / græs úngrene; gar secg theahte / Swært synnihte, side and wide / wonne wægas.

*Ne had there here as yet / save the vault-shadow / Aught existed, but this wide abyss / stood deep and dim – strange to its Lord/ Idle and useless. --- Earth was not as yet / Green with grass / ocean cover'd / swart with lasting night / wan pathways.*²³³

²²⁹ Den såkalt ”keltiske terning” var langsmal med prikker markert på de fire langsidene. Se ellers A.G. van Hamel: *The Game of the Gods*, Arkiv for Nordisk Filologi L om terningspillet's betydning i *Voluspå*.

²³⁰ Cod. Reg. 2365, 4to.

²³¹ Se Rees 1961:192 ff. om nitallet i keltisk tradisjon. Åtte+ helheten = 9, eller 8 + lederen=9.

²³² Steinsland, Gro og Preben Meulengracht Sørensen 1999:41.

²³³ Smith 1895:1 *Specimens of English Literature selected from the Chief English Writers*.

Som i alle sykliske verdensbilder finner vi likevel i *Voluspå* en begynnelse, en midtdel og en avslutning på hver epoke. Jotunkvinner er med i den begynnelsen volven kan huske. Strofen kan leses som om jotunkvinnene er direkte med-skapende i skjebnetreets spireprosess, som en form for jordmødre. Geo Widengren sier om den tilsvarende indiske forestillingen: ”*Hela världsförloppet ses som skiftande processer i gudens kropp (....) Världen åldras och går mot sitt slut.*”²³⁴ *Voluspå* har i strofe 8 en illevarslende hendelse som bærer bud om slutten: tre tussemøyer, jotunkvinner, raner gudenes gylne brettspill. Hvis dette, som jeg tror, dreier seg om det brettspillet gudene bruker for å *skape*, i det verden utvikler seg slik terningene faller, har æsene med dette mistet styringen. Dermed er et guddommelig virkemiddel kommet på jotnenes hender. Brikkene skal ikke finnes igjen før neste omgang begynner. I strofe 61 får vi høre at ”Der skal atter / underfulle/ gylne brettspill / i gresset finnes” – *Par muno eptir/ undrsamligar/gullnar t□flor/ í grasi finnaz/*.²³⁵

Så fortsetter *Voluspå* fortellingen i en midtdel der gudene samler tropper til den siste kampen mot overmakten. Loke har avlet sine barn, sveket Balder og ligger i lenker. Slik skal han ligge til den siste kampen. Den jotnen som settes fri i strofe 47, kan tolkes som Loke. Han skulle ligge bundet til Ragnarok. Jotnen kan imidlertid også være ”den grådige” Freke. Betegnelsen ”jotun” kan dermed indirekte vise tilbake til Loke, ulvens far. I slutfasen ser det ut til at det aller meste av tilgjengelige ressurser er havnet i feil verden. I *Voluspå* strofe 36-39 får vi vite at jotnenes rike også er de døde rike, og her er det meste av gull og rikdom samlet. Sindreetens sal er av gull, Ukolne er ølhallen på havets bunn og på Likstrand står en sal der de farlige døde holder hus. Alle disse salene er jotuneiendommer.²³⁶ Jeg tolker dette som om det aller meste av verdens goder er kommet på *de andres* hender, og at det går mot ressursknapphet og uår for *oss*, guder og mennesker. Alt gull, alle havets rikdommer og alle døde er havnet på feil side, vår side står ribbet tilbake og må forberede seg på et siste oppgjør. Når Ragnarok kommer, er alt klart, for *den annen verden* har også samlet troppene. Denne hæren inkluderer alle døde, alle jotner og alle som kan klassifiseres som *andre*. Hvem er det som setter i gang Ragnarok? Vi får vite at gygrens, jotunkvinnens, gjeter Eggter sitter på haugen og spiller harpe og hører at hanen Fjalar galer. Det er ikke jotnene som blåser til kamp. Videre hører vi at hanen Gyllenkam vekker gudene til kamp, eller i alle fall Herfaders hird, einherjene. Det er altså heller ikke gudene som går til kamp. I dødens rike

²³⁴ Widengren 1953:350.

²³⁵ Se ellers i KLN s. 226 under Brettspill.

²³⁶ Snorre forteller i *Gylvaginns* avsnitt ”Etter ragnarók”: om salene Gimle, Brime og Sindre; *i desse salane skal dei gode og seduge bu*. Det som i *Voluspå* er jotnenes saler, går over til æsene i neste omgang.

galer en sotrød hane, og heller ikke her ser det ut til at Hel er den som tar initiativet. Skjebnen vil det slik, alle har forberedt seg og vet hva som må komme. Strofe 46 har ”*Leika Mims synir*”, som av Steinsland oversettes med ”Mims sønner leker,” i betydningen at de driver kamptrening.²³⁷ Dette kan knapt være riktig, den Mim eller Mime som vi hører Odin tale med i samme strofe, består kun av et hode og mangler dermed reproduktive organer. Det virker mer naturlig at det dreier seg om Mims *syner*, og det han ser er nordlyset som leker over himmelen. I arktiske kulturer er det vanlig at nordlyset identifiseres med de avdødes sjeler, som her samler seg for å gå inn i kampen på jotnenes side.

Tegn og varsler før verden dør.

Brødre skal bli / hverandres bane;/ søskenbarn bryte / slektsbånd;/ hård er verden,/ horskap rår, / økstid, sverdtid, skjold blir kløvet, / vindtid, vargtid;/ før verden styrter,/ ingen skåner en annen mann. Voluspå Strofe 45

Hos menneskene går det mot sosialt kaos, slik det alltid gjør i denne fasen av undergangen. Vi hører om økstid, sverdtid, vargtid, alle normer og alle uskreve regler mister sin betydning. Widengren peker på at dette er karakteristisk for siste fase i den tilsvarende indiske syklusen: ”*Alla sedliga band äro upplösta. Lögn, bedrägeri, stöld och otukt hör till ordningen för dagen.*”²³⁸ I *Mahabharata* har beskrivelsen av byen Dwaraka og dens skjebne mange fellestrekk med strofe 45 i *Voluspå*. Etter det store slaget ved Kuru-Kshetra, der Kaurava-slekten og Pandava-slekten utrydder hverandre, drar Krishna til byen Dwaraka og bosetter seg der. Men onde varsler bærer bud om byens undergang. Månen blir formørket, stormen raser, rotter invaderer byen, det bryter ut en alles kamp mot alle: fedre dreper sønner, sønner dreper fedre, slektninger tar hverandre av dage. Til slutt forlater Krishna byen og blir skutt i foten av en jeger som tar ham for å være en gasele. Så reiser havet seg og sluker byen Dwaraka.²³⁹ Når volven i *Voluspå* forteller at solen går i svart og alt vær blir til skade – *veðr □ll válynd* –²⁴⁰ kan det tyde på at flere kulturer har hatt en forestilling om at verden skal gå under etter en økologisk katastrofe, fulgt av samfunnets sammenbrudd, alles kamp mot alle og så: utslettelse. I den indiske og i den norrøne kommer det så en gjenfødelse i neste omgang.

²³⁷ Steinsland 1999:63.

²³⁸ Widengren 1953:350.

²³⁹ Mackensie 1994:322 ff.

²⁴⁰ Steinsland og Meulengracht Sørensen 1999:114

Sluttstriden.

Jotnene, ved Loke, stiller til rådighet verdige fiender i det som blir den siste kampen. Det er ingen skam å tape overfor en virkelig overmakt, og æsene må tape. Dermed stilles det ekstra krav til Lokes barn: de må være representanter for ”det nødvendige onde”. Videre må æsene være fullt klar over hvem de er og hva de representerer, og forholde seg deretter. Lokes datter *Hel* er vokter og husfrue i Nivlhel - et dødsrike som ligger like over grensen til den annen verden. Herfra går det an å få med seg gaver hjem – ringen *Draupne*²⁴¹ ble lagt på Balders likbål, men ble sendt tilbake til æsenes verden, der den igjen brukes i forsøket på å lokke jotunkvinnen Gerd inn i ekteskap med vanekongen Frøy. Det går fram av *Voluspå* at alle som havner hos Hel, går inn på *de andres* side i striden. Hun samler altså opp mannskap til sluttkampen så lenge noen lever. Utvalgte helter havner likevel hos Odin, der de bedriver kamptrening i påvente av at alt skal begynne slik at alt kan ta slutt. Hel er sentral som metafor for døden som ”det nødvendige onde”.

En av Lokes sønner er *Midgardsormen*, Jormundgand. Han er Tors hovedfiende og blir hans bane i Ragnarok. Midgardsormen ligger langt ute i havet og holder hele verdens samlede mengde på plass. Dette er hans oppgave, og ingen Tor i heltemodus skal komme og prøve å rrokke ved hans funksjon i verdensbildet. Uten Jormundgand, ingen samlet mengde. Når ormen bukker under i den siste striden, betyr det at verden går tilbake til en uspesifisert, kaotisk mengde, hvorfra den igjen kan samles, deles og fordeles. Alt tar slutt slik at alt kan begynne. Midgardsormen er også sentral som metafor for ”det nødvendige onde”.

Den andre sønnen er *Fenre*, som via ”den gamle” i Jernskogen blir far til det uhyret som skader solen slik at det blir mørke og uår i verden i tiden før Ragnarok – *tungls tíúgari / í trollz hami* – soltyggeren / i trolleham ²⁴². Dette uhyret ”drikker livskraft / av døde menn / gulper rødt blod over guders hjem” - *en freki* betyr ”den grådige”.²⁴³ Fenre, som Snorri forteller utførlig om i *Gylvaginings* kapittel om Fenrisulven, blir oppfostret hos æsene, selv om de vet om forbannelsene knyttet til det hurtigvoksende uhyret. Fenre blir lagt i lenker smidd av ulike ting som ikke lenger finnes, fordi alt tilgjengelig materiale gikk med til å smi lenkene Løding, Dróme og Gleipne: lyden av kattepoter, kvinners skjegg, fjellets røtter.²⁴⁴ Men Fenre løses av lenkene, han har en viktig oppgave foran seg, for det er Fenre som til slutt

²⁴¹ Snorri forteller i *Skaldskaparmål* – *Sivs hår* – om ringen: *Så kom Brokk fram med sine skattar. Ringen gav han til Odin og sa at niandekvar natt kom det til å drype av han åtte ringar likså tunge som ringen sjølv.*

²⁴² Steinsland og Meulengracht Sørensen 1999:21.

²⁴³ Steinsland og Meulengracht Sørensen 1999:107.

²⁴⁴ Snorri – *Gylvaginng* – *Fenrisulven*, *Fenre* blir bunden.

skal drepe Odin. I strofe 53 av Voluspå hører vi: --- *Oðinn ferr / við ulf vega* – når Odin møter ulven i kamp, - og utfallet er gitt.

I *Voluspå* hører vi at fienden ankommer via hav, luft og land. Fra strofe 50 til og med strofe 57 får vi vite hva jotnene kan stille av mannskap. *De andre* kommer fra alle kanter: Jotnen Rym kommer østfra med Midgardsormen i følge, og skipet Naglfar med Loke ved roret seiler også østfra. Her er det havet som reiser seg. Surt kommer sørfra med ild, steinklipper styrter, menn er på vei mot døden. Himmelen kløves og faller. Vi ser at de døde er en del av *de andres* hær, og dette må være de menige døde. Vi vet at Odins hird av einherjer er blitt vekket av hanen og kjemper på gudenes side. Det hjelper så lite: Odin blir offer for Lokesønnen Fenrisulven. Frøy kjemper mot jotnen Surt, og faller. Tor er Odins og Fjorgyns sønn i denne fortellingen, han kjemper mot Lokesønnen Midgardsormen, og går ni skritt før han faller. En helt dør ikke med en gang, han reiser seg og går før han segner om, dermed er hans ry sikret. Odin hevnes av en sønn som er avlet for dette formål: i strofe 55 heter han Vidar. Jorden dør en tredobbelt og hellig død: den revner, den synker i havet og den brennes av ild. Og den gjenfødes, som også gudene Hod og Balder gjenfødes, jotner hører vi derimot ikke mer til.

Oppsummering

Det fine med den norrøne forestillingsverden er at det var mulig å ha to eller flere tanker i hodet samtidig. Verden tenkes som asken Yggdrasil, som jotunkvinnene får til å spire. Vi vet at den gnages og plages fra rot og fra topp, og til slutt må den falle. Verden tenkes også skapt av jotnen Ymes kropp, som drepes og deles opp av gudene. Verden får tidsinndeling, lover og mening, den lever og eldes, og i sluttkampen dør både guder, jotner og hele verden. Men ikke for godt. Vi ser at verden dør en tredobbelt død, både ved jordskjelv, ild og vann. Dette har jorden til felles med alle andre som er ferdige med sitt livsløp og skal videre. I norrøn tradisjon har vi de mytiske kongene omtalt i Tjodolf den kvinnerskes skaldedikt *Ynglingatal*, her er det flere av kongene som druknes, brennes eller stikkes med odd, eller alle tre på en gang som i irske sagaer.²⁴⁵ Solen blir også drept, den blir både slukt av et ulveuhyre og synker i havet, men også den gjenoppstår²⁴⁶. Det hører med til forestillingene om gjenfødelse at solen er et skjold som står foran inngangen til den annen verden, og at den dras over himmelen av en hest om dagen, og seiler tilbake på et skip om natten.

²⁴⁵ Rees 1961:333 ff.

²⁴⁶ Steinsland og Meulengracht Sørensen 1999:66.

Kapittel 9. Jotuntrekk i Sæmundar eddas heltediktning.

Når det gjelder heltekvadene, er disse diktet for menn og kvinner i høvdingens hall. Vi vet at hallen var det religiøse sentret på gården,²⁴⁷ der foregikk det vi kunne kalle dannelsen eller utdannelsen i jernalderens høvdingesamfunn. Hallen vokste fram av den hellige delen av storbondens hus, slik vi finner den ved arkeologiske utgravinger på Borg i Lofoten og på andre lokaliteter. Her ble ”det gode” i samfunnet definert og utøvd,²⁴⁸ og fortellingene og sangene om ”de gode menn” ble fremført. Helten utøver det gode ved å betaler tilbake de goder han selv har mottatt, ofte med troskap like inn i døden. Men blir helten overmodig, blir han straffet. Det er bare ved å underkaste seg de evige, gyldige lovene og begrensningene at helten kan finne fred.²⁴⁹ Felles for eddadiktene heltediktning er det tragiske, menneskets kamp mot en overmektig skjebne. Frykt må aldri komme til syne. Det er storhet også i nederlaget.

Heltekvadenes målgruppe og miljø

Hallen skaper ideologier, og ideologier skaper samfunn. Franz Herschend har vist hvordan den samfunnsutviklingen som gjorde at representantene for overklassen tok forrang over bondesamfunnet, har fått sin sang i *Beowulfkvadet*. Dette kvadet er overlevert i angelsaksisk språkdrakt, men utgir seg for å ha foregått i det nåværende Danmark og Sverige. Her vises det til heltedikt som vi kjenner fra eddadiktingen, og som dikteren av *Beowulf-kvadet* må ha forutsatt at hans tilhørere i hallen kjente til. *Beowulfkvadet* tilhører dermed et senere trinn i samfunnsutviklingen enn heltediktene. Derimot må heltediktene som ble sitert i diktet ha vært med på å skape det samfunnet der kongen står på toppen av samfunnsstigen, og hvor sosial status er knyttet til eiendomsbesittelse, pengeøkonomi og rikdommer²⁵⁰.

Temaene i diktene er fellesgermanske, vi finner igjen smeden Volund i tysk språk som Wieland, og diktene om Sigurd, Gunnar og Atle skriver seg fra folkevandringstidens sagn om konger og helter som har levd i virkeligheten. Gunnar kan ha vært burgunderkongen Gundicarius som ble drept i 437, mens Atle er hunerkongen Attila, som i tid er blitt plassert i samme fortelling, vel av dramaturgiske årsaker.²⁵¹ I heltediktningen er mytologiske motiver

²⁴⁷ Herschend 1998:90.

²⁴⁸ Herschend 1998:10.

²⁴⁹ Hermundstad 1995:109.

²⁵⁰ Herschend 1998:127.

²⁵¹ Holm-Olsen 1975:345 ff.

og strukturer overført fra gudemaktenes verden til de levende heltenes verden. Fortidens ideologi kan være videreført gjennom helteediktene, men i tidsriktig form.²⁵² Frøy og Gerd lever videre i helteediktene, som jeg skal vise. Så langt har jeg gått gjennom de trekk som karakteriserer en mannlig jotun eller en person fra *den annen verden* generelt. Hvis jeg nå vender meg til helteediktene i Eddadiktningen, vil jeg da kunne identifisere den eller de personene som innehar rollen som *den andre*, bare ved å se på hva de gjør i rollen? Jeg mener at jeg kan det.

Først vil jeg se på tilholdssted sammenholdt med adferd. Går vi til helteediktene, ser vi at flere fellestrekk kjennetegner de stedene *de andre* er eller kommer fra. Vi finner videre at de av personene som kommer langveis fra eller holder til på et sted som er skilt fra samfunnet, som en øy eller en avsidesliggende dal, også har andre jotuntrekk. De kan være gjerrige, grådige eller rike, eller kvadene kan omtale dem som alver. I *Sæmundar eddas* gudedikt tilhører alvene æsenes verden, men i helteediktene finner vi at det ofte er figurer med tydelige jotuntrekk som blir omtalt på denne måte. Begrepet *alv*, når fortellingen ellers skal handle om historiske personer, betegner en av ”de andre”.

I *Sigerdrivamål* rir Sigurd opp på Hindarfjell, der brenner det en stor ild fra en skjoldborg. Sigurd finner en valkyrje sovende i skjoldborgen, da han får skåret av henne brynjen finner han at det er en kvinne som kaller seg Sigerdriva.²⁵³ Valkyrjer har i helteediktene ofte samme funksjon som jotundøtre i gudediktene. I *Volundskvadet* er de tre brødrene Slagfinn, Egil og Volund sønner av finnekongen, de er skiløpere og veidemenn og kommer fra det som tilsvarer Utgard. De slår seg til ved Ulvsjø i Ulvdaler. *Dei kom til Ulvdalar, og der gjorde de seg hus.*²⁵⁴ Brødrene får seg tre svanemøyer til koner, men disse flyr sin veg det niende året og Volund blir alene. Volund smir mengder av gullringer (rikdom), som kong Nidud av Svitjod en månelys natt får sine menn til å stjele den fineste av (svik). Denne ringen er det kongens datter Bodvild som får i gave. Når Volund kommer hjem fra veideskog, setter *alvekongen*²⁵⁵ seg på bjørnefell og teller ringene sine (gjerrig).²⁵⁶ Volund blir fanget, hans hælser blir skåret over og han blir satt på en holme (Utgard) som het Sævarstad, der han smir kostbarheter for kong Nidud. Volund tilhører *de andre* i denne delen av kvadet.

²⁵² Steinsland 2005:46 ff.

²⁵³ Sigerdrivemål str. 1 – 2 samt den etterfølgende prosateksten.

²⁵⁴ Volundskvida, prosainnledningen.

²⁵⁵ Volundskvadet str. 10 – *alfa lío* \bar{a}

²⁵⁶ Volundskvadet str. 12

Nå ser det ut til at rollene skifter, det er Volund som er underlegen og dermed i åsa-modus. Nå kan han fare med svik, og det gjør han. Han lokker kongens små sønner til smia, og dreper dem for å gjøre smykker av tennene og drikkeskåler av hodeskallene. Men Bodvilds ring går i stykker, hun tør ikke si noe til andre enn Volund, og han lokker henne ut på øya med løfte om å gjøre ringen så god som ny. Her skjenker han henne med sterkt øl så hun sovner, får sin vilje med den maktesløse Bodvild, og tar på seg ringen som gir ham evnen til å fly. Leende flyr Volund til værs, mens kong Nidud sitter igjen med sin angrende, gravide datter. Her ser vi at jotunrollen byttes ut med åsa-rollen idet hovedpersonen er blitt underlegen. Når han dermed fortjener vår sympati, blir han en av ”oss” og vinner over den overmektige kongen ved typisk åsa-svik. Typisk er det også at Volund understreker sin posisjon som ”vi” ved å be kong Nidud sverge ved randsoner av alle slag: ”*ved skipsbordet og skjolderand, ved øykjebogen og sverdeggi*”²⁵⁷ at han ikke skal skade Volunds liv, i dette tilfellet Bodvild.

Så langt gude- og heltediktene i *Sæmundar edda*. Først et blikk på mytenes evige liv, fortellingen om Frøy og Gerd i flere utgaver. Heltediktene utgir seg for å behandle historiske helteskikkelser, og her får vi vite at helten og heltinnen blir gjenfødt under liknende navn senere. Ved å bruke de jotunkriteriene jeg har påvist tidligere, kan jeg slå fast om en figur er venn eller fiende, og når han eventuelt går over fra å være det ene til å bli det andre.

Temaet ”helten får jotunkvinnen”.

Britt-Mari Näsström hevder å kunne føre belegg for at Holge eller Helge kan tolkes som et epitete til Frøy.²⁵⁸ Det betyr igjen at heltekvadene der heltens navn er Holge eller Helge gjentar myten om Frøy og Gerd på ulike måter. Kan jeg påvise dette bare ved å se på rollene? Jeg mener jeg kan det.

I *Kvadet om Helge Hjorvardson* er det ingen tvil om hvem som er jotun og hvem som er en av ”oss”. Vi hører hvordan helten Helge dreper jotnen Hate, der han sitter på et berg. Skipene til Helge og vennen Atle ligger i Hatafjord, altså i jotunland, og Atle tar første vakt om natten. Men nå kommer Ringjerd, datter til Hate, og forlanger å få vite hvem som har lagt seg til i fjorden. Hun får svar av Atle, som presenterer seg og sier at ”*Atle eg heiter, eg atal deg røynest, gygrom er eg gram*”²⁵⁹, for å bruke Mortensson-Egnunds oversettelse. Og hvem er

²⁵⁷ *Volundskvida* str. 34.

²⁵⁸ Näsström 2001: 169.

²⁵⁹ *Kvadet om Helge Hjorvardson* str.13

hun som spør, *”liksvoltne troll”*? Rimgjerd svarer at hun er datter av Hate, *”ovsterk jotun er han; mange brurer han frå bøndene tok, før banehogg Helge gav honom.”*

Nå utvikler det seg en samtale mellom Atle, Helge og Rimgjerd, der fornærmelsene er av senna-karakter, særlig strofe 20, der Atle blir fremstilt som en gjeldet hest som har hjertet i baken.²⁶⁰ Da faller Helge mer i smak hos Rimgjerd, for hun betinger seg en natt med ham som bot for sin drepte far. Men han ber henne dra til Lodin i Tolløy, *”den hundvise jotun, haugtroll det verste, er hendig husbond for deg.”*²⁶¹ Nå kommer det frem at Rimgjerd ser seg slått av en valkyrje som under kampen reddet skipene, det er dennes fortjeneste *”at eg ikkje kan dykk / banebeigen gjeva”* sier Rimgjerd. Denne *”mjøllkvite hjelmpryddde møy”* rider på hester som har de samme kvaliteter som vi finner hos Yggrasil: *”Folar riste seg / av fakset det dreiv / dogg i djupe dalar, / hagl i høge skogar / derfrå kjem vokster og vår,”*²⁶² / *skamleg var alt som eg såg”*.

Det går fram at *”vokster og vår”* ikke er etter Rimgjerdets hjerte, for tanken om vekstøkning uten at det går på bekostning av noe, er fremmed. Men nå har Rimgjerd fortalt det Helge ville vite, og han lar henne bli offer for *”helruner rame”*, rammes av morgensolen og bli til et sjømerke av stein. I den neste delen av diktet frir Helge til valkyrjen som har våket over ham, hun heter Svåva og er datter av kong Øylime. De sverger hverandre troskap, men får aldri hverandre. Helges *fylgjer*, hans hell og lykke, har nemlig forlatt ham.

På vei gjennom skogen julaften treffer Helges bror Hedin en trollkvinne, ridende på en varg og med ormer til tømmer. Hun legger an på Hedin, men han avviser henne. Dermed dømmer hun Hedin til å sverge ved bragebegeret noe han skal angre på, nemlig å vinne Helges kjæreste Svåva. Med Helges hell og lykke av veien, vet Hedin at han kan vinne en holmgang med Helge. Nå er ikke Helge snauere enn at han testamenterer sin brud Svåva til broren før han dør. Det sies at Helge og Svåva ble født på ny, står det i etterskriften til kvadet.

Det finnes flere kvad der en helt, eller heltens venn, kommer i munnhuggeri med en representant for *”de andre”*. I *Det fyrste kvedet om Helge Hundingsbane* hører vi at *”sudrøne diser”* blander seg i striden, og Helge frir øyeblikkelig til Hognes datter, vil hun bli med ham hjem etter kampen? Nei, sier disen som i dette tilfellet heter Sigrun, hun er lovet bort til en annen, den *”grimme guten, Granmar-sonen”* Hodbrodd, som hun kaller *”kattunge”*. Helge

²⁶⁰ *Kvadet om Helge Hjorvardson* str. 20

²⁶¹ *Kvadet om Helge Hjorvardson* str. 25

²⁶² *Voluspå* str. 19

lover å redde henne fra denne skjebnen.²⁶³ Helge samler en hær, og nå kommer en beskrivelse av flåten og forberedelsene til sjøslag. ”Æges dotter ville sjøhestane støype i kav”, heter det, men høyt fra himmelen redder Sigrun både folk og farkoster. ”Ramt vart rivi /Rån or handi / gjæving's sjøhest/ ved Gnipalund.”²⁶⁴ På Svarinshaugen står sjølfolket, harme i hugen, og ser hæren ligge i Unavågom etter sjøslaget. Gudmund, som her sies å være ”av godt folk”, spør hvem som fører hæren, og får svar av Sinfjotle.

Her er det igjen rollebytte, for Sinfjotle er overmektig seierherre og Gudmund er taperen. De havner i et munnhuggeri som er av samme modell som *Hårbardsljod*, en senna spekket med grove beskyldninger om seksuelle avvik fra begge hold. I *Det første kvadet om Helge Hundingsbane*²⁶⁵ finner vi dermed en senna der Sinfjotle og Gudmund slår om seg med svært grove fornærmelser av seksuelt tilsnitt, og Gudmund oppfører seg mer som en jotunkvinne enn som en kriger.²⁶⁶ I den versjonen vi får i *Det andre kvadet om Helge Hundingsbane*, er *sennaen* tonet ned til en meningsutveksling, og Gudmund framstår som en krigerhelt. Her kan det se ut som om status avhenger av om dikteren ser Gudmund som *vi* eller *den andre*, kar eller kvinne.

Nord og ned går veien til den annen verden

Alt som ikke var ”innviet” verden var ingen ”verden” i det hele tatt, sier Gunvald Hermundstad. (1995) ”Vår verden” er et hellig land, og ved å underlegge seg ”den andre” blir også den underlagtes land en del av det hellige. Vikingene etterliknet gudene og så på landnåm som en gjentakelse av skapelsen da æsene ordnet kaos.²⁶⁷ I det ubygde landet rådet kaoskrefter og farlige makter. Det bygde landet med gården i sentrum betydde trygghet og kontroll.²⁶⁸ Gården var sentrum i kosmos som Åsgård var sentrum i det mytologiske verdensbilde. Det er en moderne oppfatning å se på vill og uberørt natur som vakker. For norrøne menn bodde jotnene utenfor gjerdet, i Utgard.

Begrepet ”Utgard” forekommer ikke i eddadiktene, men Snorre anvender uttrykket en gang, i omtalen av Utgardlokes bosted i *SnorreEdda*. Stefan Brink argumenterer for at nordboene hadde forestillinger om mange ”heimer” eller ”verdener”, altså et stort antall mytologiske rom

²⁶³ *Det fyrste kvedet om Helge Hundingsbane* str. 16 - 19

²⁶⁴ *Det fyrste kvedet om Helge Hundingsbane* str. 30

²⁶⁵ Finnes i oversettelse bare hos Mortensson-Egnund.

²⁶⁶ McKinnell 2005: 95.

²⁶⁷ Hermundstad 1995:124 ff.

²⁶⁸ Solli 2005:23.

som veves sammen i en kompleks vev.²⁶⁹ Lotte Motz ser nærmere på Gerds bosted i *Sister in the cave* fra 1980. I *Skirnesmål* ser dette ut til å samsvare med hjemstedet til andre mytiske heltinner fra germansk myte og eventyrfortelling. Hun peker på at stedet ofte er omgitt av en palisade eller et gjerde, og at en hund vokter stedet på samme måte som en flammevegg vokter Brynhilds søvn.²⁷⁰ Felles for alle heltinnene, også de som er jotundøtre, er at det er vanskelig å komme dit de befinner seg, og selv Odin hadde store vansker med å komme inn til Gunnlod, dypt inne i fjellet. Det er påfallende hvordan beskrivelsen av veien til Jotunheimen og veien til Hel ser ut til å følge samme spor, bare at veien til dødens rike går nord og ned, mens veien til Jotunheimen går østover.

Brit Solli har satt opp en framstilling av forholdet mellom elementene i det norrøne verdensbilde. Hun finner kontrastparene Midgard og Utgard, innomhus og utomhus, innenfor gjerdet og utenfor gjerdet, land og sjø, hjemlig og fremmed, vi og de andre, innside og utside, senter og periferi.²⁷¹ Hvis Utgard karakteriseres av det andre leddet i hvert av disse parene, betyr det at det ligger utomhus, utenfor gjerdet, langt ute i sjøen, et fremmed sted, hos de andre, på utsiden og i periferien, alt relatert til det eller den som representerer det som er innomhus, innenfor gjerdet, på land, hjemlig, hos oss, på innsiden og i sentrum. Dette samsvarer godt med beliggenheten til den keltiske *annen verden*, the "otherworld": *It may be situated under the ground or under the sea; it may be in distant islands or coexisting with the world of reality (---). It may be reached through a cave, through the water of a lake, through a magic mist – or simply through the granting of sudden insight.*²⁷²

I *Det andre kvadet om Helge Hundingsbane* har den døde Helge ligget i gravhaugen sin hele natten, sammen med sin elskede Sigrun Hognesdotter. Når morgenen kommer, må han dra: *Tid er meg å ride/ rodnande braut, / late folen gule / flogstig treda; vestan skal eg / for vindhjelm's bruer / før Salgovne / sigertjodi vekker.*²⁷³ Gravhaugen, eller heimehaugen²⁷⁴, som Odin kaller den i *Hårbardskvadet*, er et helt konkret landemerke i det norrøne landskapet. Hit kan man også komme for å lære ordkunster av "de gamle gubbene", slik Odin skryter av at han har gjort det.

²⁶⁹ Brink 2004:295

²⁷⁰ Motz 1981:126

²⁷¹ Solli 2005-

²⁷² MacCana 1983:125.

²⁷³ Det andre kvedet om Helge Hundingsane str. 49.

²⁷⁴ Hårbardskvadet str. 44.

Mange av bragdene til æsene utspiller seg på Hlésey, som skal være den danske øya Læsø. I *Hårbardsljod* hører vi at Tor var på Lesøy og banket opp berserk-bruder²⁷⁵, i *Det andre kvedet om Helge Hundingsbane* hører vi at kong Hamal hører hjemme på Lesøy, i øst et sted²⁷⁶. Men i *Oddrunargrāten* er det onde Atles gård som ligger på Lesøy, der ligger Oddruns elskede Gunnar bundet i ormegården og spiller harpe med bønn om hjelp²⁷⁷. Oddrun segler sundet over og kommer til Atlegården, men for sent, for Atles onde mor har satt tennene i ham først. Hlesey opptre i kjenninger for hav og sjø, og i *Skaldskaparmål* hører vi at Hler er et annet navn på havguden eller havjotnen Ægir, som bor på Hlésey.²⁷⁸ Hler eller Ægir har i mytene kone og døtre som får skip til å gå under og mannskapet til å bli deres bytte, mens uttrykket *Hlérs brúðir* betyr stormens bølger.²⁷⁹

I mytene bor *den andre* ofte et sted man først kommer til etter å ha forsert det som kalles *symplegades*²⁸⁰ – hindringer på veien til *den annen verden*, enten vi snakker om de dødes rike eller jotnenes land. Symplegade-motivet brukes som religionsfenomenologisk term om den vanskelige veien til det hinsidige, og refererer til Jason og Argonautenes ferd gjennom Symplegade-klippene på sin vei mot Svartehavet.²⁸¹ Disse hindringene er ikke primært satt opp for at ingen skal få tak i godene i den annen verden, men snarere for å hindre at uverdige, ikke-innviete lykkejegere drar av sted med skattene. Ingen dødelig skulle komme inn hvis han ikke fortjente udødelighet. Hvis helten har klart å forser hindringene, har han avlagt bevis på at han var verdig til å ta med seg det han er ute etter. Svava Jacobsdóttir (2002) oversetter begrepet med det islandske uttrykket *hnithbjörg*. Å komme forbi *hnithbjörg* er en del av overgangsritualet, og skal ikke være farefritt.²⁸² Ringen av ild som omgir valkyrjer og jotundøtre omtaler hun som *vafrlöga*, og den som klarer å ri gjennom ildringen kvalifiserer som helt, og får dermed sin brud, sitt sverd og sin herskermakt. Denne *vafrlöga* er et hjul av ild som skjuler solskiven, som igjen danner inngangen til den annen verden. Bak solskiven ligger *den annen verden*.²⁸³ Vi kan her se konturene av en ”soldyrking” som handler om den lysende åpningen mellom *vår verden* og *den annen verden*.

²⁷⁵ *Hårbardsljod* str.37.

²⁷⁶ *Det andre kvedet om Helge Hundingsbane* str. 5.

²⁷⁷ *Oddrunargrāten* str. 31.

²⁷⁸ Den irske havguden Manannan macLir hadde sitt tilhold på øya Man i Irskesjøen, tenkt som ”otherworld”.

²⁷⁹ Høy sjø i irsk tradisjon kunne omtales som ”the tresses of Manannan’s wife are tossed”, Mac Cana 1983:69.

²⁸⁰ Kuusisto Nielsen 2005:96.

²⁸¹ Svava Jacobsdóttir mener at det islandske ordet *hnithbjörg* heller burde brukes (Jacobsdóttir 2002:52)

²⁸² Jacobsdóttir 2002:52.

²⁸³ Jacobsdóttir 2002:51.

Oppsummering

Jeg mener å ha funnet eksempler i heltediktene på at visse motiver og temaer kjennetegner henholdsvis helter og ikke-helter, og at rollene kan skifte når den ene eller den andre kommer i underlegenhets-posisjon. Helten er gavmild, men kan ty til svik. Ikke-helten er grådig og ikke helt gjennomtenkt, og taper dermed både ord-dueller og slag. Dette er stort sett de samme kjennetegn jeg har påvist i gudediktene i *SæmundarEdda*: Jotner ser ut til å være gamle, kloke, store, grådige, rike, gjerrige, lette å lure, de bor et annet sted, og for å få tak i godene deres anbefales bruk av løgn og svik. Det kan da virke merkelig at ikke jotnene er jordskivens ubestridte herskere. La oss se på hva de mangler: ingen leder eller ”konge”, ikke et samlet og avgrenset tilholdssted, ingen ideologi i positiv forstand, og ingen ambisjoner utover å tviholde på det de har. Her ser vi nok en forskjell mellom æser og jotner: jotnene gjør det de gjør uten snev av anger, mens æsene gjør det de gjør med dårlig samvittighet. Æsene er i motsetning til jotnene i stand til å sette seg inn i en annens situasjon, og det gir dem et konkurransefortrinn i kampen om ressursene, for de kan ha sine tanker i to hoder på en gang.

Vi kan slå fast at de dødes rike ser ut til å ha likhetpunkter med jotnenes rike. I neste kapittel vil jeg se nærmere på dette dødsriket, som til forveksling likner den jotunheimen som ligger bare et brospenn unna: en skigard, en elv eller et fjellparti skiller oss fra *de andre*. Ringen av ild som ligger rundt de dødes land kan være et bilde på solskiven, som oppleves som skjoldet foran inngangsporten til den annen verden. Helten Skirne var der og kom tilbake. Alle levende skal også dit, for å komme tilbake.

Kapittel 10. Den annen verden.

I dette kapittelet vil jeg forsøke å vise at det i den norrøne forestillingsverden lå en bevissthet om liv og død som ga seg utslag i troen på gjenfødelse. Vi har sett at forestillingen om den endelige mengde av goder henger sammen med en forestilling om at godene danner et hele. Denne helheten er todelt: det som finnes i *vår verden* og det som finnes i *den annen verden*. Vi kan tenke oss dette som de to sidene av et papirark, den ene siden kan ikke tenkes uten den annen. Vi husker at ingen ting går til spille, enten vi taler om gull, ære eller andre goder. Alt finnes enten her eller der. Det som forbrukes *her*, finnes igjen *der*. Det som dør *der*, fødes igjen *her*. Dette gjelder kunnskap, våpen, korn, men også mennesker, og godene kommer ikke til vår verden av seg selv. Noe kan man be om, noe må man hente selv. Det er denne reisen til *den annen verden* for å hente goder som mange av eddadiktene handler om. Videre vil vi se at Odin, som også er en overgangsfigur eller liminal person, lar seg skjenke mjød og innvie til konge av jotundatteren Gunnlod etter å ha lidd nær-døden på treet: Odin kan sies å ha kommet gjennom *hnithjörg* og inn i *den annen verden*. Men Odin bryter sitt ord og tar seg hjem igjen. Odins innvielse representerer en gjenfødelse, noe som utgjør en viktig del av kongens innvielse.

Gjenfødelse som levende forestilling.

Først om ulike forestillinger om *den annen verden* og dens forhold til vår verden. Fortellinger som handler om gjenfødelse eller om *den annen verden* befinner seg på det diskuterbare plan, de har ord og begreper, metaforer og temaer knyttet til seg. Likevel er de uttrykk for forestillinger som befinner seg på det selvfølgelige plan, og som fortelleren ikke reflekterer over at han har.

Alwyn og Brinley Rees omtaler den keltiske *annen verden* på denne måten:

*Thus we return again to the fact that the excluded, the wild, the dead, the young, the female and the Other World have their place in the total scheme of things. (---) The ninth wave is the greatest, but it comes from the outermost limits of the cosmos. What lies beyond the bounds of the cosmos is, in a sense, inferior to it, but it is also the source of all things. Thus, whereas the centre turns multiplicity into unity, the external factor sets it in the context of infinity, and between unity and infinity there is a strange identity.*²⁸⁴

²⁸⁴ Rees 1961:203 ff.

Enhet og uendelighet hører dermed sammen. Sitatet fra Alwyn og Brinley Rees gjelder i første rekke den keltiske *annen verden*, men jeg mener at det har gyldighet også for våre hjemlige forestillinger. Vi har, i flere av heltediktene, en forsikring om at helten og heltinnen etter sin død ble gjenfødt og levde under nye navn.²⁸⁵ I *Helgakviða Hjorvarðsonar* heter det i epilogen at Helge og Sváva ble gjenfødt. ”*Helgi oc Svava er sagt at vHri endrborin*”. Og i epilogen til *Helgakviða Hundingsbana II* heter det: *Pat var trva i fornescio, at menn vHri endrbornir, en /at er nv c)llvd kerlinga villa*.

Gunnhild Røthe (2004) har berørt dette temaet i sin studie av Olav den hellige: ”*Helt, konge og helgen*”. Det fortelles at Olav og hans hirdmenn red forbi gravhaugen på Geirstad. Da spør en av hirdmennene om det er sant at Olav skal ha sagt at han har vært hauglagt her. Olav svarer: ...*hier vorum ok hiedan forum* (”her var vi og herfra for vi”). Fortellingen om Olav på Geirstad ble knyttet til opplysningen om at Olav Digerbeins sjel ble født på nytt gjennom oppkalling – Olav den hellige var Olav Digerbein, Geirstadalven, i ny kropp.²⁸⁶ I Olav Haraldssons skikkelse er den hedenske kongen kommet tilbake. Han er født for andre gang, *endrborinn*. Dette kan ha vært et fortellergrep eller et litterært motiv på den tiden det ble skrevet ned. Det kan også være minner om noe som en gang var en udiskuterbar selvfølgelighet. Røthe konkluderer ikke på dette punktet, men sier med henvisning til Snorris beretning om Olav:

*Vi kan imidlertid ikke se bort fra at det bak Snorris politiske fortolkning av oppkalling og forestilling om å være født på nytt, kan ligge en referanse til førkristne forestillinger om gjenfødsel som ikke nødvendigvis var det samme som sjelevandring. At folk trodde at Harald Hårfagre var orðinn ungr í annat sinn kan forstås som det motsatte av sjelevandring, nemlig at det var den samme kroppen som ble født igjen. Det synes å være nettopp denne forståelse av gjenfødselsforestilingen som ligger til grunn for Olavs utsagn på Geirstad. Han er den hauglagte Olav Geirstadalv som er blitt født for andre gang.*²⁸⁷

Den keltiske annen verden

Ved vår tidsregnings begynnelse hadde romerriket god kontakt med keltiske stammer, og flere klassiske forfattere uttalte seg med undring om kelternes forestillinger om livet etter døden. For kelterne var døden bare en overgang til en annen verden, der livet fortsatte som før, bare

²⁸⁵ I gamle dager trodde de at folk ble født på ny, men det kalles nå kjerringprat. Prosaavslutningen til eddadiktet ”*Det andre kvadet om Helge Hundingsbane*”.

²⁸⁶ Røthe 2004:88 ff.

²⁸⁷ Røthe 2004:93.

med motsatt fortegn. For når et menneske døde i den andre verden, ble han gjenfødt i denne verden. Det foregikk en stadig utveksling av sjeler mellom de to verdenene, ens død her ble samtidig ens egen fødsel der. Philostratos fra Tyana, som levde fra ca. 170 til 249, skrev at ”*the Celts celebrated birth with mourning for the death in the Otherworld, and regarded death with joy for the birth in the Otherworld*”²⁸⁸. “In olio orbe” er romernes betegnelse på denne andre verden, der de døde lever videre. Valerius Maximus skriver i det første århundre av vår tidsregning om kelternes tro på reinkarnasjon eller gjenfødsel: ”(...)*they lent sums of money to each other which are repayable in the next world, so firmly are they convinced that the souls of men are immortal*”.(II 6,10)

Det går fram av funn fra kontinentale keltiske fyrstegraver at man hadde med seg alt man trengte for å kunne opprettholde et godt liv i den andre verden, like til kam og negleklipper. I så måte likner inventariet over gravgodset fra fyrstegraven i Hochdorf i Tyskland påfallende på det tilsvarende fra Osebergdronningens grav, selv om den keltiske fyrsten ble gravlagt rundt 550 f. Kr. og dronningen ble hauglagt i 830. Vi kan likevel ikke slutte at likhet i gravskikk nødvendigvis må bety likhet i forestillingsverden.

Det er sannsynlig at kelternes tro på sjelens evige liv kan være utviklet fra en felles indoeuropeisk ide som ga seg ulike utslag i India og i Europa. Siden kelterne hadde kontakt med romerne, en sivilisasjon som skrev ned det den oppfattet som tanker bak fenomener, vet vi mer om kelterne og deres verden enn vi vet om den norrøne. Romerne skrev ofte og gjerne om merkelige skikker fra fremmede land. Vi har ingen samtidige nedtegnelser om norrøne handelsfolk eller krigere fra århundrene rundt Kristi fødsel, selv om vi har funn som viser at det må ha eksistert et utstrakt handelsnettverk, ikke bare med Danmark, men med nordligere områder i tillegg. Når kelternes tro på to parallelle verdener er nedtegnet og bevart, utelukker ikke dette at tankene kan ha vært kjent i Nord-Europa, men vi kan heller ikke direkte ta det til inntekt for en tilsvarende forestilling i Norden. Likevel kan vi i bevarte tekster lete etter elementer som kan peke i den retning.

Både i irsk og i finsk tradisjon finner vi uttrykt forestillingen om at alle goder sirkulerer mellom vår verden og den annen verden i et evig kretsløp. Klarest finner vi tankene uttrykt i irske tekster, som i *Fortellingen om Etain*, der en tilværelse i ”den annen verden” tas for gitt. Tankegangen finner vi også i samisk tradisjon, i de finske Kalevala-diktene, og med forgreninger til det eddadiktet som går under navn av *Grottesongen*. Denne fortellingen gjengis av Snorre i *Skaldskaparmål*, i det avsnittet som bærer navnet *Frodes mjøl*.

²⁸⁸ Berresford Ellis 1994:176ff.

Den finske og samiske annen verden

Kalevala-eposet i finsk tradisjon er det neste eksemplet jeg vil trekke frem. Her hører vi om noe som kalles *sampo*, og som har evnen til, helt av seg selv, å skape velstand. I Pohjola, der sampo befinner seg, er det velstand, mens på Kalevala-sletten er det nød og uår. Derfor drar noen til Pohjola og stjeler sampo, men får den ikke med seg hjem. I kampens hete faller den i vannet og blir slått i stykker, mens havet blir salt. Stykkene av *sampo* skylles heldigvis opp på stranden i Kalevala, og fuktbarhet og gode år følger.

Sampo kan sees som en kvern av den typen man finner i Oseberg-dronningens grav: to flate steiner med kvernhull i midten, som dreies mot hverandre, og en kvernstang. Når kvernen dreies, maler tiden og årstidenes gang, og velstand og goder kommer ut av kvernen: det er verdens fruktbarhet som produseres. Det kosmologisk motsatte fenomen er virvelstrømmen som suger til seg alt det skapte og negerer sampos skapende aktivitet. Sampo skaper verden ved sin roterende bevegelse, virvelstrømmen sluker og ødelegger verden til fordel for *den annen verden*. En slik virvelstrøm sies å befinne seg foran portene til Pohjola, der mennesket etter døden faller ned og blir ført til en verden som er en speilvendt eller opp-ned-utgave av den verden man normalt lever i.²⁸⁹

I den samiske forestillingsverden har man også et opp-ned-rike under jorden eller under havet, et dødsrike eller en annen verden som vanlige mennesker kommer til etter sin død, og som levende mennesker bare kan kontakte gjennom sjamanen, *noaiden*. Her i *den annen verden* lever folk akkurat som i den vanlige verden, men deres døtre er vakrere enn kvinner av denne verden, deres buskap er fetere og selv er de rikere enn både samer og finner. Dette riket er tegnet inn på samenes rune bommer, som forestiller et tredelt kosmos der himmelen med sine guder befinner seg øverst, menneskene og deres verden er i midten og der det nederst tegnes et dødsrike, dit mennesket går etter sin død.²⁹⁰ Hvis vi vender oss til *Grottesongen* i Den eldre Edda, finner vi at sangen forutsetter en kunnskap som vi får deler av i *SnorreEdda*, og som må ha vært kjent for tilhørerne. Jeg vil derfor bruke *SnorreEddas* fortelling om Frodes mjøl til å fylle ut det som er underforstått i Eddadiktet.

²⁸⁹ Kuusisto Nilsen 2005:92, med henvisning til Haavio 1952:191.

²⁹⁰ Pentikainen 1991:289

Den norrøne Grottesongen

I *Grottesongen* hører vi om ønskekverna Grotte, som kunne male det den ble bedt om. Kong Frode lot Fenja og Menja arbeide ved kvernbenken, men dette var jotun-møyer han hadde kjøpt som treller, og det uten å spørre om hvor de kommer fra. I strofe 9 får vi høre at de to er av bergisen Tjatses ætt, og at det var de selv som skapte kverna, og bare de vet hvordan den er laget. Mens de maler synger de, og skaper for Frode alt et hjerte kan begjære: ”*sitje han på gull, sove han på dun, vakne han fegen, då vel er mali.*”²⁹¹

SnorreEdda har et kapittel om Frodes mjøl, der vi hører om den magiske kverna som kan male det man ber den om. Kong Frode kjøper et par trellkvinner, det sies ingen ting om deres jotunopphav, bare at de er store og sterke. Frode ber Fenja og Menja male gull på kverna Grotte ”- *fyrst mol dei gull og fred og lukke for Frode.*”²⁹² Så blir Frode grådig, han lar dem ikke sove eller hvile ”*lengre stund enn gauken tagde, eller ein trong til å seia fram eit kvede.*” Så maler de som straff en hær mot kongen, og sjøkongen Mysing dreper Frode og ender Frode-freden. Kong Mysing tar med seg både kverna, Fenja og Menja, og ber dem male salt. Det gjør de, så mye at båten synker.²⁹³ Og så kommer et element som *Grottesongen* ikke nevner, men som forutsettes kjent: ”*I havet var det sidan eit svelg der sjøen fell ned i kvernauga.*” Snorris versjon avviker fra Eddakvadet på flere punkter, men det er tydelig at han har brukt *Grottesongen* som kilde i sin gjengivelse av historien. *Frodes mjøl* er preget av eventyrmotiver som ”kverna som står og maler salt på havsens bunn”, som vi også finner i norske folkeeventyr, men som vi ser kan denne forestillingen være eldre enn Snorri.

I *Grottesongen* er det ikke bare gull jotunkvinnene maler, men fred: ”aldri skal folk einannan skada, vondt verke og valde daude” heter det i vers 6, og kverna omtales som ”ynskjekverni” eller ”rikdomskverni”. Vi merker oss at fred er knyttet til rikdom og likevekt: ingen har mer å ønske seg. Kong Frode vil stadig ha mer, han er grepet av gulltørst og gir ikke Fenja og Menja hvile. Til slutt reverserer de prosessen og maler krig og ulykke, *Vakne no, Frode!*²⁹⁴ Men det er for sent, jotunkvinnene er i gang med å male det de selv ønsker seg: hevn. Frode-freden tok slutt fordi kongen var urimelig, grådig og grepet av gulltørst, ikke fordi jotunkvinnene ville freden til livs. Her er det jotundøtrene som har kraft

²⁹¹ Mortensson-Egnunds oversettelse, diktet finnes ikke i Holm-Olsens oversettelse av Den eldre Edda.

²⁹² Snorri: *Skaldskaparmål*

²⁹³ I irsk tradisjon ber den grådige kong Bres om ”a hundred men’s drink of the milk of a cow”, og det får han, så mye svart myr-melk at han dør. Likesom kong Mysing får han akkurat det han ber om.

²⁹⁴ *Grottesongen* str. 18.

nok til å dra ønskekverna, og kong Frode som ikke forstår at han har ønsket seg for mye, for fort.²⁹⁵

Temaet er videreført i norsk folkediktning. I Jørgen Moes opptegnelse av eventyret om ”Kværnen, som staar og maler paa Havsens Bund” får vi høre at den magiske kvernen er kommet i hendene på en grådig skipper.

*”Mal Salt, og det baade fort og vel!” sagde Skipperen. Ja, Kværnen til at male Salt, og det saa det sprutede; da Skipperen havde faaet Skibet fuldt, vilde han standse Kværnen, men hvordan han bar sig ad, og hvorledes han stelte paa den, saa malte Kværnen lige fort, og Salthaugen voxte høiere og høiere, og tilsidst saa sank Skibet. Der staaer Kværnen paa Havsens Bund og maler den Dag i Dag er, og derfor er det, at Søen er salt.”*²⁹⁶

Oppsummering

Eddadiktningens verden ser ut til å ha i seg elementer av en tosidighet som man nøler med å kalle dualisme. Tvert imot er det *en* gitt mengde goder som sirkulerer innenfor et lukket system. Godene finnes i *den annen verden*, hentes og brukes i denne verden, blir sugd ned i et svelg og ført tilbake til *den annen verden*, og så begynner syklusen på nytt. Vi finner henvisninger til at helten er *endrborinn*, gjenfødt, flere steder i den norrøne litteraturen. Videre finner vi det uttrykt i den irske forestillingen om en reversert ”otherworld” der også mennesket sirkulerer, i den finsk/samiske forestillingen om en opp-nedvendt annen verden der Sampo skaper og gjenskaper goder, og i *Grottesongen* hører vi om en kvern som maler goder og siden sluker dem i en hvirvelstrøm eller et svelg i havet. I *Grottesongen* er det jotunkvinner som, riktig nok under tvang, skaper goder til denne verdens konger. Det er først når likevekten brytes og alt kommer i ubalanse, at ting går fryktelig galt.

²⁹⁵ Goethes ”Der Zauberlehrling” : „Die ich rief, die Geister, wird’ ich nun nicht los“. Likeledes Mikke Mus som trollmannens læregutt i Disneys „Fantasia”- han får ikke stoppet de vannbærende sopelimene.

²⁹⁶ Asbjørnsen & Moe 1964 (1852 og 1870) s. 74.

Kapittel 11. Myten som bilde og myten som forbilde

Den norrøne kulturen var praktisk og konkret, preget av erkjennelse av verdens skjøre balanse. På det menneskelige plan handler det om alt som ligger i begrepet *helgi*, personlig ukrenkelighet eller integritet, og *jafnaðr*, likevekt eller balanse. Adjektivet *heilagr* betyr hel, fredhellig, ubeskadiget, usårlig, det vil si den eller det som er beskyttet av ukrenkelighet,²⁹⁷ også den avgrensede mengde av ære, goder og verdier. Det er i denne forståelse av ordet ”hellig” at min analyse av jotnene som motmakt hører hjemme. I det norrøne samfunnets *Ójafnaðrmaðr*, den som ikke respekterer andres integritet, men søker å skaffe seg selv fordeler eller å forsvare sin status på bekostning av andres, kan vi søke modellen for jotnen og hans etikk. Og det er den etikken man anvender hjemme blant ”oss”, i kontrast til den etikken som anvendes overfor ”den andre”, at man skal forstå samfunnets behov for jotun-modeller.

*Covertly, though, as I show many times over, the gods and giants and other supernatural figures are stalking horses for the interests of human society. Their behaviour relates to, though it does not exactly mirror, human social behaviour and human ontological concerns.*²⁹⁸

Myter og mytologiske figurer fungerer som stråmenn for menneskenes samfunnsliv og tankeliv, sier Margaret Clunies-Ross i *Prolonged Echoes II*. Jeg vil se nærmere på hva som ligger i dette. Først om den situasjonsavhengige kategoriseringen – der alt blir klassifisert ut fra et egosentrert synspunkt.

Ætt og slekt representerer en type kognitivt sosialt landskap. Sagamennesket er ikke først og fremst medlem av en klart og formelt definert slekt, men del av et alliansenettverk der slekt og blod nok er de viktigste, men hvor også inngår naboer, venner og folk som bor innenfor tingfelleskapet.²⁹⁹ Fiktivt slektskap som blodsbrorskap er også en del av nettverket. Det betyr at i praksis er det bare sammødre søsken som har samme ætt, og da bare frem til de selv inngår ekteskap. Begrepet ”slekt” er dermed situasjonsavhengig. Det er verd å merke seg at liksom den norrøne slekten varierer med hvert enkelt individ, vil så vel Jotunheimens beliggenhet som jotnenes egenskaper være avhengig av den enkelte fortellings lokalitet og den enkelte aktørs ståsted. Den tenkemåten som gjør seg gjeldende på dagliglivets områder, overføres naturlig til mytenes verden. Omvendt kan myter fungere som eksemplariske

²⁹⁷ Meulengracht Sørensen 1995:191

²⁹⁸ Clunies-Ross :10

²⁹⁹ Meulengracht Sørensen 1995:173

fortellinger. Alle kjenner fortellingene og bruker dem som forklaring, modell og målestokk for sine egne handlinger og holdninger. På denne måten biter fortellingene seg selv i halen og danner perfekte sirkelslutninger: Mytene er oppstått i samfunnet, fortelles i samfunnet og brukes igjen til å begrunne samfunnets sosiale liv.

Den alternative fornuft

Mytene opererer med en sunn fornuft og en logikk som tilhører det samfunnet de brukes i. Antropologen Paul E. Durrenberger betegner de islandske ættesagaer som totemistiske, i den forstand at de forholder seg til et klassifikasjonssystem som samler all erfaring til et hele, der alt og alle kan lokaliseres i forhold til alle andre gjenstander, hendelser eller krefter. I totemistiske samfunnssystemer finner vi at både trolldom, magi og varsler er virkemidler som brukes i forsøket på å manipulere virkeligheten. Den logikken som ligger i det førmoderne klassifikasjonssystemets bruk av analogier og motsetninger er fullstendig gangbar innen samfunnet. Dette er ikke noe irrasjonelt eller ulogisk system, det følger bare en alternativ logikk, det Durrenberger kaller en totemistisk logikk.³⁰⁰

Vi får altså det forhold at det bare finnes ord for det som ligger på det diskuterbare kunnskapsnivået, at begrepene som brukes er strukturert av metaforer eller språkbilleder, og at det som befinner seg på det selvfølgelige kunnskapsnivået kommer indirekte til syne i mytene. Disse mytene har i sin tur vært mønsterdannende for så vel sagaframstillinger som handlinger i det virkelige liv. Også her kan man snakke om en begrenset ressurs som til stadighet blir brukt og gjenbrukt, men tilsynelatende ikke oppbrukt. Hvis denne verdens goder er hentet fra den annen verden, og i sin tur forsvinner dit når godene er oppbrukte, får vi en figur som mest minner om et timeglass. Hvis timeglasset blir endevendt, begynner prosessen på nytt. Har vi i eddadiktene noe som kan støtte en slik hypotese? Jeg mener at vi har nettopp det. Først om offeret som overføring av goder mellom oss og *den annen verden*.

Offeret kan sees på som en måte å overføre goder fra denne verden til den neste. Det første mytiske offerdyret var urkua Audhumbla, siden det ser ut til at hun forsvinner sammen med den første urmannen Yme. Hennes død medfører at buskapen blir øket, om igjen og om igjen, gjennom den transaksjonen som ligger i ofringen.³⁰¹ Ved å overføre goder til den annen verden kan vi vente å få dem igjen, ingen ting blir borte for godt.³⁰² Et offer er ikke magi, det

³⁰⁰ Durrenberger 1991:12.

³⁰¹ Hermundstad 1995:126.

³⁰² *Du putørn i veggen åsså kommern ijen* – populærmusikeren Ravis reklame for panting av bokser og flasker, som priser reinkarnasjonens fortrøstningsfulle budskap.

er ikke handlingen i seg selv som er virksom, tvert imot er det simpelt bokholderi vi står overfor. Mindre her betyr mer der, som igjen kommer tilbake som *mer her og mindre der*.

Tors bukker, som kan slaktes og gjenopplives etter behov, galten som blir kokt og spist hver kveld³⁰³ både i norsk og i irsk³⁰⁴ tradisjon, står ikke uten forbilder. Mircea Eliade sier at troen på at et jakt dyr eller et tamdyr kan bli gjenfødt fra knoklene, er vanlig i Sibir, men også langt utenfor dette området:

*”Now, among hunting people bones represent the final source of life, both human and animal, the source from which the species is reconstituted at will. This is why the bones of game are not broken, but carefully gathered up and disposed of according to custom, that is, buried, placed on platforms in trees, thrown into the sea, and so on.”*³⁰⁵

På samme måte som mennesker blir gjenfødt etter å ha vært i *den annen verden*, blir byttedyr gjenfødt på ny og på ny, og hvis jegeren legger nok omsorg i utformingen av vakre jaktredskaper og i disponeringen av knokler, vil byttedyret med glede finne tilbake til ”sin” jeger igjen og igjen. Denne forestillingen kan ligge under tradisjonene om evighetsgalten som blir ofret hver kveld. Dett kan være utslag av ”totemistisk logikk”, om ikke i Dürrenbergers mening.

Mytologiske modeller

For det troende mennesket er det største av alle ønsker å få leve i en verden som er ordnet og forutsigbar. Kampen mellom kaos og kosmos uttrykkes i myter, som kan defineres som ”en fortelling der guddommelige eller overnaturlige skikkelser agerer”³⁰⁶ I religionsvitenskapelig perspektiv kan vi si at myten har en sannhetsverdi i den betydning at den uttrykker samfunnets forklaring på universet, mennesket og samfunnet. Gro Steinsland sier videre at vi kan forsøke å definere mytologiske modeller i det litterære kildematerialet, for på den måten prøve å nærme seg genuine, førkristne forestillinger. Det er slik jeg prøver å bruke *Den eldre Edda*. Mytenes allegoriske form tjener til å bevare dem, fordi både betydningen og funksjonen ligger på det ikke-diskuterbare, selvfølgelig plan. Dermed egner de seg for gjentatt fortolkning og ny-tolkning, i takt med endrede tradisjoner.³⁰⁷ Eller som Margaret Clunies

³⁰³ Eliade 1972:159.

³⁰⁴ *Each bruidhen (gjestehus) has its inexhaustible cauldron and can provide an unlimited number of guests with the food and drink of their choice; pigs which are killed and eaten one day and restored to life and service on the next.* Mac Cana 1983:127.

³⁰⁵ Se ellers Eliade 1964:110 ff. *Shamanism*, kapittel IV – “Symbolism of the Shaman’s Costume and Drum”.

³⁰⁶ Steinsland 1991:20.

³⁰⁷ Hines 2000:19.

Ross sier: *As in much Old Norse poetry, the narrative substrate of the myth is assumed, not spelled out and some of these poetic references are mere allusions.*³⁰⁸

Eddadiktene kan leses under en sosialantropoloisk og mentalitetshistorisk synsvinkel. Dermed blir det mulig å studere tekstens forestillingsverden og de etiske og sosiale verdiene den formidler. Men som Wilhelm Grønbech sier om tolkning av islendingesagaene: *Det krever lang træning, stor lærdom og en del tålmodighed at lære at forstå, hva teksten egentlig sier.*³⁰⁹ Eddadiktene tar oss enda ett skritt tilbake i tid i forhold til sagaene, og problemene blir ikke mindre. Heltediktene er interessante kilder for oss fordi mytologiske motiv og strukturer er overført fra maktenes verden til de levendes verden, sier Gro Steinsland.³¹⁰ Heltediktene forutsetter, som vi har sett, kjennskap til gudediktene og deres fortellerskjema. I Laxdæla saga og i sagaen om Olaf Tryggvason vises det indirekte til Sigurd, Brynhild og Gudrun, uten at det er meningen å forklare en historisk begivenhet. Det viktige er å sette hendelsene, heltens død, inn i et mønster som alle kjenner, og som dermed bekrefter en allmenn ideologi.³¹¹

De levendes verden hadde sine sosiale normer og uskrevede regler, der samfunnets idealer fremstilles i muntlige fortellinger og heltedikt. Med sitt eksempel viser derfor det enkelte mennesket hva ære er og hva ære ikke er, og med fortellingen om den enkeltes handlinger blir eksemplet kjent. Preben Meulengracht Sørensen sier at uten fortellingene ville ingen helt, ingen ære eller skam bli husket, og uten fortellingens gjentakelse av den ideale situasjoner og skikkelser ville samfunnets verdinormer forvitne og forsvinne.³¹²

Hvor i samfunnet kan ideene om jotner tenkes å komme fra? En av kandidatene er personen som omtales som *ójafnaðarmaður*, han som truer måteholdet eller balansen i samfunnet. Men først om den rettstenkning som ligger bak de lovene som er nedtegnet i Norge og på Island, og den praksis som må ha ligget bak. I det norrøne samfunnet fantes det ingen vurderende instans over eller ved siden av den offentlige mening. Marshall Sahlins sier noe om familiens husholdningsøkonomi, som jeg mener også kan gjelde for det norrøne samfunnet:

*”As the domestic economy is in effect the tribal economy in miniature, so politically it underwrites the condition of primitive society – society without a Sovereign. In principle each house retains, as well as its own interests, all the powers that are wanted to satisfy them”.*³¹³

³⁰⁸ Clunies Ross 1998:10.

³⁰⁹ Meulengracht Sørensen 1995:236.

³¹⁰ Steinsland 2005: 47.

³¹¹ Meulengracht Sørensen 1995:21.

³¹² Meulengracht Sørensen 1995:331.

³¹³ Sahlins 1972:95.

Det er folket, det vil si tinget, som avsier dom i en sak, men det er familien selv som må stå for håndhevelsen. På tinget er det ikke skyldspørsmålet eller resultatet som er avgjørende, men like mye selve prosessens gang. Det som vektlegges er ikke objektiv rettferdighet men snarere dyktighet, lovkyndighet, anseelse og makt. Den beste mann, det vil si den mektigste og den med best anseelse – skal ha sin rett. Bare på den måten holdes samfunnet i balansert likevekt.

Den norrøne religionen hadde ikke en etikk som handlet om eller gikk ut over ærens påbud. Hver fri mann har sin ære, og den er knyttet til at han fritt kan bestemme over sin person, sin eiendom, sin familie og dennes forhold til omverdenen. I dette systemet finnes det bare to klasser, de fri og de ufri. Den som avgir noe av sin frihet, er derfor ikke en fri mann i æresbegrepets forstand.³¹⁴ Æren er personlig, men vurderes av andre og speiler derfor maktens form, enten dette er gruppen av likemenn eller en overordnet makt.

Det begrepet som ble benyttet om en som etterlever det felles ideal, er *drengr góðr*. Han skal forsvare sin integritet på en måte som ikke krenker andre, eller følge de mest matnyttige rådene i *Håvamål* i denne sammenhengen. Denne kvaliteten måles i *mannebot*, den passende verdi en mann hadde, død som levende. Æren hadde *virðing*, *metnaðr* og *sæmd*, denne kunne økes, men bare på bekostning av andres, og den kunne reduseres. For voksne menn gjelder det å opptre som *drengr góðr*, som var et positivt ideal, et måtehold som vi finner uttrykt i mange av strofene i *Håvamål*.³¹⁵ Æresbegrepet var relativt, og kunne skifte med skifte av status.

I forbindelse med guden Tors bruk av ordet *ragr* som betegnelse på Loke, ble det slått fast at dette ordet var et *fullréttisorð*, en fornærmelse som var ment å skulle ta fra en person hans ære. Bruk av slike ord var straffbart. Her måtte man, i tillegg til den egentlige straffen, betale full bot. Alle menn hadde sin egen verdi, som lå til grunn for skadebøter. En slik *mannebot* kunne justeres underveis gjennom livet, og først etter en manns død var den endelig. Det er dette *Håvamåls* strofer 76 og 77 sikter til når det vises til at ”ordets glans / skal aldri dø / i ærefullt ettermæle” og ”jeg vet ett / som aldri dør, / dom over hver en død.”

Måtehold og forutsigbarhet i samfunnet var det man strebet mot. En viss type menn skaper ubalanse i systemet. *Ójafnaðrmaðr* kalles den som nekter en annen mann å få utlignet en urett. Han respekterer ikke andres *helgi*, integritet. Han forsøker å skaffe seg selv fordeler eller forsvare sin egen status på bekostning av andres. Det er ikke slik at det norrøne

³¹⁴ Meulengracht Sørensen 1955:144.

³¹⁵ Snorre bruker ordet *drengr* i Skáldskaparmál om unge menn uten eget hjem, mens de skaper seg kapital og berømmelse i en dannelsesprosess som ble omtalt som *batnandi síns mannskapar*.

samfunnet ikke har plass til en handlekraftig og sterk mann, men blir han ondsinnet og hensynsløs og går for vidt, vil han bli et problem, selv om han har høy sosial status. En slik mann bryter med det norrøne høvdingideal, men han vil ofte skildres med en viss form for sympati i sin streben etter ære, gods og makt. Han mangler imidlertid en viktig egenskap, nemlig det måtehold som sikrer *jafnaðr*, den sosiale balansen i samfunnet.

Preben Meulengracht Sørensen sier at grensen mellom ærefull og asosial selvhevdelse er hårfin, men avgjørende.³¹⁶ For kvinner finnes et liknende begrep for den harde og hevngjerrige kvinnen som tvinger sin vilje igjennom med nådeløs handlekraft. Egenskapen ble kalt *skǫrungraskapr*, og var ikke en udelt smigrende betegnelse. Hun kunne anvende *egging*, som var et absolutt krav, noe overordnet som den enkelte mann ikke kunne avvise uten at æren og hele den sosiale eksistensen ble satt på spill. Det veddemålet som Frigg og Odin inngår i *Grimnesmål* er av en slik karakter.

For den unge mannen er det viktig at han ikke forblir en heimeføding,³¹⁷ han skal ut i verden, støttet av mor, for å gjøre sin lykke. Utferden er ikke bare en ferd til utlandet, på mange måter er den også hans ferd til den annen verden. Han må gjøre som helten Beowulf og hente dragens skatt. Den unge mannen er i overgangsfasen, og her gjelder andre etiske regler enn de som gjelder hjemme. Han kan høste ære ved å gjøre grove brudd på hjemlige normer. Tors voldshandlinger overfor jotunkvinner kunne være et forbilde for høvdingens krigere fordi kvinnene tilhørte ”de andre”.³¹⁸ Denne ytre gruppen, jotner eller daner, definerer hvem ”vi” er, og i forhold til ”de andre” er alle virkemidler tillatt, slik jeg har vist ovenfor. Mor og onkel ivrer for at sønnen skal ut i verden, far er derimot redd sønnens reise skal forstyrre den sosiale orden, som far beskytter, og motsetter seg utferden.

Hvis en mann i et forlik blir budt *ójafnaðr*, mindre enn han er verd, betyr det at hans personlige integritet eller *helgi* er krenket. Noen ganger har han ikke mulighet til å forsvare sin rett eller sin integritet, for eksempel ved bruk av hevn. Hevnen skal ikke skape rettferdighet, sier Meulengracht Sørensen, den skal ikke sone skyld, den skal skape balanse og utlikne en krenkelse. Hvis dette ikke skjer, har partene byttet status og ”*skipit um virðingu*”, skapt en ny sosial balanse.

Hvis noen grupper eller klasser i samfunnet må finne seg i gjentatte overgrep fra andre, skjer det at uretten opphører å oppleves som overgrep. Uretten blir rett for den som har makt. Det er

³¹⁶ Meulengracht Sørensen 1995:185 ff.

³¹⁷ *Ottar heimski* (dum heimeføding) er hva Hyndla kaller Frøyas unge venn i Hyndleljod.

³¹⁸ Bandlien 2001:48.

denne situasjonen samfunnet frykter, og som gjenspeiles i mytene: Tor må hele tiden denge troll og drepe jotner, ellers vil ikke det stabile samfunnet bestå. Tor har lov til å oppføre seg som en brutal og hensynsløs slåsskjempe, for han handler på vegne av det bestående samfunnet. Det finnes andre måter å skaffe seg herredømme på, måter som var mer langsiktige enn kamp, og mer spissfindige.

Den som ikke forstår samfunnets koder, som jotnene, kan lett bli lurt inn i situasjoner det kan være vanskelig å komme ut av. Gavegivingen hadde sine egne regler, som mytene gjør det klart at jotnene ikke forstår. Det var giveren som satt igjen med prestisje og makt, for han skapte underlegenhet hos mottakeren og tvang ham til å gjøre gjengjeld. Som vi har sett, gruer jotnen for gaver, gjengjeld liker han ikke. Men mottakeren kunne selv velge tid og sted for gjengave, og var den for raskt utført, var det i seg selv en fornærmelse. Var den langsommelig og dradd ut i tid, eller kom det rett og slett ingen gjengave, så var dette et tegn på den dypeste forakt for giveren, eller det gjorde giveren til en evig undermann.³¹⁹ Vi har sett at mytene forteller om ufrivillige gaver, slik Loke luret dvergene til å skape de vidunderligste skatter til æsene, uten at de selv sitter igjen med annet enn skammen. Dvergene skulle nok få Lokes hode, men ikke halsen hans. *De andre* får aldri gjengaver for det som blir lurt fra dem.

I et høvdingesamfunn hadde man et ekstra problem: høvdingens inntekter kom ikke bare fra egne eiendommer, men fra en utstrakt ”pillage economy”, ransøkonomi. Heltediktene i Den eldre Edda utspiller seg i et miljø der høvdingen har en hird, eller et følge rundt seg. Disse skulle ha underhold, det skulle utdeles gaver og holdes fester. Ran og rov var lov, så lenge det ikke var i eget land. Franz Herschend sier at selv hensynsløs ransøkonomi var knyttet til det å være en *god mann*.³²⁰ Et vellykket tokt med mye rikt bytte for seierherren var det samme som total ødeleggelse og ond, brå død for den tapende part. Den unge mann som var med i en slik hird kunne miste livet, men like gjerne komme hjem med sin del av krigsbyttet. Vel hjemme var det han som var den store, gavmilde og gjestfrie mannen, som sto for fester, gaver og rikelig både av mat og drikke. Han var *god mann* i rollen som jotun om sommeren og *god mann* i rollen som gudeliknenede vertskap om vinteren

³¹⁹ Miller 1986:24

³²⁰ Herschend 1998:150

Konkluderende bemerkninger

I gjennomgangen av det norrøne samfunnet er det lett å finne igjen forbilder for jotnen. Han kan komme som en fremmed som brenner, plyndrer og dreper. Han kan være en ung mann ute for å skaffe seg krigsbytte og ære, eller han kan være en mann med sviktende sosialt gangsyn, som skaper ubalanse og nekter en annen mann hans rett. Denne siste tar uten å gi, er grådig og gjerrig, bruker brutal makt og prøver å få kontroll over varer, tjenester og ære. *Håvamål* taler til den voksne bonden og hans balansegang mellom motmaktene. Denne pendlingen mellom jotun-liknende unge og åsa-liknende voksne gjentar seg for hver generasjon, men felles for alle er at de skal følge påbudet om hederlighet, troskap, klokskap, mot og gjestfrihet i forhold til den gruppen de definerer som "oss".

I denne oppgaven har jeg gått gjennom *Sæmundar edda* i flere ulike oversettelse, med utgangspunkt i Sophus Bugges utgave fra 1867. Mitt prosjekt var å finne ut hva det er som karakteriserer jotner i gudekvadene, applisere dette på heltekvadene og se om jeg finner samsvar mellom rolle og karakter. Slike kjennetegn mener jeg at jeg har funnet. Videre har jeg undersøkt de fortellingene som handler om jotundøtre som blir vanebruder, og påvist at de medvirker direkte til å skaffe æsene goder. Det samme gjelder for Odins blodsbror Loke.

Mens jeg arbeidet med denne oppgaven, mener jeg i tillegg å ha funnet et samsvar mellom den norrøne jotunheimen, *den annen verden* og den keltiske "otherworld". Min holdning er at dette skyldes felles grunnforestillinger som dels ligger under fortellingene på det selvfølgelig og ikke-diskuterbare nivå, dels manifesterer seg i felles klisjeer, språklige temaer, fraser og uttrykk. Jotner befinner seg i fortellinger, man kan le av dem, beundre dem eller på annen måte forholde seg dem. De er på det diskuterbare planet av bevisstheten. Den underliggende forestillingen om alle tings enhet, *den annen verden* og den knappe ressurs ligger på det selvfølgelig bevissthetsnivået, og kan følgelig ikke diskuteres.

Under mitt arkeologistudium plaget det meg at fortidens mennesker hele tiden fikk med seg verdigjenstander i graven. I vår tid sier vi at "likskjorta har ingen lommer", men de som gravla Osebergdronningen må enten ha vært svært korttenkte, eller de har tenkt på en annen måte enn vi gjør i dag. Jeg mener å ha påvist at det siste medfører riktighet: de tenkte annerledes. I løpet av prosessen med å skrive denne mastergradsoppgaven har jeg funnet forklaring, for min egen del, på hvorfor jotner sprekker ved daggry, hvorvidt jotunkvinner blir blotet og løsning på gåten omkring Osebergdronningens gravgods: det var hennes medgift på reisen til *den annen verden*, hvorfra hun en gang skulle fødes på nytt.

Kilder

- Asbjørnsen, P. Chr. Og Jørgen Moe 1964: *Norske folke- og huldreeventyr i utvalg etter originaltekster 1852 og 1870*, ved Trygve Knudsen. Oslo 1964
- Early Irish Myths and Sagas*, oversatt av Jeffrey Gantz, London 1981
- Edda-dikt*, oversatt av Ludvig Holm-Olsen, Oslo 1992 (1975)
- Edda-kvede*, omsett av Ivar Mortensson-Egnund, Oslo 1964
- English Folktales*, the Penguin book of, ed. Neil Philip, London
- Homer: *The Iliad*, translated with an introduction by Martin Hammond, London 1987
- Snorre: *Den Yngre Edda*, omsett av Erik Eggen, Norrøne bokverk nr. 42, Oslo 1963
- Snorre Sturlasson: *Kongesagaer*, oversatt av AnneHoltsmark og Didrik Arup Seip, Oslo 1970
- Bugge, Sophus (utg.) 1965: *Sæmundar Edda hins Fróða*, Oslo (1867)
- The Poetic Edda*, oversatt av Carolyne Larrington, Oxford 1996
- The Rig Veda, an Anthology*, oversatt av Wendy Doniger O'Flaherty, London 1981
- Saxos Danmarkshistorie I-II*, oversatt av Peter Zeeberg etter Saxo Grammaticus' *Gesta Danorum*, København 2000
- Tundals visjon*, Oversatt av Jan W. Dietrichson. Torleif Dahls Kulturbibliotek, Oslo 1984

Litteratur

- Aarne, A & Thompson, S. 1961: *The types of the folktale: a classification and bibliography*,. Helsinki
- Acker, Paul 2002: Dwarf-lore in *Alvissmál*. I: *The Poetic Edda. Essays on Old Norse Mythology*. New York and London
- Amory, Frederic 2001: *The historical worth of RígsÞula* I: *alvissmál* 10 (2001): 3-20
- Amundsen, Arne Bugge (red.) 2005: *Norges religionshistorie*, Oslo
- Bagge, Sverre 1982: Det politiske menneske og det førstatlige samfunn, *Historisk tidsskrift*, 2/1989a 227-245
- Bagge, Sverre 2000: *Mennesket i middelalderens Norge. Tnker, tro og holdninger 1000-1300*. Oslo
- Bandlien, Bjørn 2001: *Å finne den rette. Kjærlighet, individ og samfunn i norrøn middelalder*, Oslo
- Bourdieu, Pierre 1977: *Outline of a Theory in Practice*, Cambridge
- Bourdieu, Pierre 1995: *Distinksjonen. En sosiologisk kritikk av dømmekraften*. Oslo (1979)

- Brendalsmo, Jan og Gunnhild Røthe 1992: *Haugbrot eller de levendes forhold til de døde – en komparativ analyse*, Meta 1-2, 84 –111
- Bruknapp, Aud 2000: *Ut av rundkjøringen. En liten bruksanvisning for hjernen*. Oslo
- Bugge, Sophus (utg.) 1965: *Sæmundar Edda hins froða*. Oslo.
- Bæksted, Anders: *Nordiske guder og helte*. København 1984
- Christensen, Arne Emil, Anne Stine Ingstad og Bjørn Myhre 1992: *Osebergdronningens grav. Vår arkeologiske nasjonalskatt i nytt lys*, Oslo.
- Clover, Carol J.1993: Regardless of sex: Men, Women and Power in Early Northern Europe, *Speculum*, vol 68 1993, 363-387
- Clunies Ross, Margaret 1994: *Prologed Echoes – Old Norse myths in medieval Northern society. Vol.1 : The myths*. Odense
- Clunies Ross, Margaret 1998: *Prolonged Echoes – Old Norse myths in medieval Northern society. Vol. 2: The reception of Norse myths in medieval Iceland*. Odense
- Clunies Ross, Margaret 2002: Reading J rymskviða. I: *The Poetic Edda- Essays on Old Norse Mythology*. New York and London
- Clunies Ross, Margaret 2003: Two old Icelandic theories of ritual, I: *Old Norse Myths, Literature and Society*, ed. Maragret Clunies Ross, Odense
- Danbolt, Gunnar 1997: Middelalderens mentalitet. I: *Nytt lys på middelalderen*, red. Jørgen Haavardsholm, Oslo
- Davidson, H.R. Ellis 1964: *Gods and Myths of Northern Europe*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Dronke, Ursula, ed., 1997: *The Poetic Edda. Vol. 2. Mythological Poems*. Oxford
- duBois, Thomas 1999: *Nordic religions in the Viking Age*. Philadelphia
- Dumézil, Georges 1959: *Les Dieux des Germains. Essai sur la formation de la religion scandinave*, Paris
- Dumézil, Georges 1977a: *Gods of the ancient Northmen*, Berkeley (1973)
- Durrenberger, E. Paul 1991: *The Icelandic Family Sagas as Totemic Artefacts I: Social Approaches to Viking Studies*, ed., Ross Samson, Glasgow (1991)
- Eliade, Mircea 1969: *Det hellige og det profane*, Oslo
- Eliade, Mircea 1964: *Shamanism. Archaic Techniques of Ecstasy*, Bollingen series LXXVI, Princeton
- Ellis, Peter Berresford 1994: *The Druids*. London
- Enright, Michael 1996: *Lady with a mead cup. Ritual, prophecy and lordship in the European Warband from La Tène to the Viking Age*, Dublin

- Finley, M.I. 1985: *The Ancient Economy*. London
- Foster, J.G. 1969: *Applied Anthropology*. Boston,
- Frykman, Jonas og Orvar Löfgren 1994: *Det kultiverte mennesket*. Oversatt av Kari Bolstad. Oslo.
- Gennep, Arnold van 1999: *Rites de Passage. Overgangsriter*, Oslo 1999 (1909)
- Goody, Jack 1979: *The domestication of the savage mind*. Cambridge
- Guhl, E & W. Koner 1994: *The Greeks – Their Life and Customs*. London
- Haugen, Odd Einar 1994: *Norrøne tekster i utvalg*, Oslo
- Hedeager, Lotte 1999: *Skygger av en annen virkelighet. Oldnordiske myter*, Oslo
- Heesterman, J. C. 1985: *The Inner Conflict of Tradition. Essays in Indian Ritual, Kingship in Indian Society*, Chicago
- Hermundstad, Gunvald 1995: *Østenfor sol og vestenfor måne. Psykoanalytiske tolkninger av nordiske og germanske eventur, sagn og myter*, Oslo
- Herschend, Frands 1998: *The idea of the good in late iron age society*, Occasional Papers in Archaeology, Uppsala .
- Hines, John 2003: *Myth and reality. The contribution of Archaeology*, I: Old Norse Myths, Literature and Society, ed., Margaret Clunies Ross
- Holtsmark, Anne 1970: *Norrøn mytologi. Tro og myter i vikingtiden*, Oslo.
- Hooke, S. H., 1963: *Middle Eastern Mythology from the Assyrians to the Hebrews*, London
- Haavardsholm, Jørgen (red.) 1997: *Nytt lys på middelalderen*, Oslo
- Ingstad, Anne Stine, 1992: *Osebergdronningen – hvem var hun? I: Osebergdronningens grav*, red. Arne Emil Christensen et al. Oslo.
- Jacobsdóttir, Svava, 2002: *Gunnloð and the precious Mead*, oversatt av Katrina Atwood. I: *The Poetic Edda. Essays on Old Norse Mythology*, ed.: Paul Acker and Carolyne Larrington. New York and London
- Kelly, Fergus (ed.) 1998: *A Guide to Early Irish Law*, Dublin (1988)
- Kershaw, Kris 2000: *The One-Eyed God. Odin and the (Indo)-Germanic Männerbunde*. Journal of Indo-European Studies. Monograph No. 36. Washington D.C.
- Kiil, Vilhelm 1962: The Norse Prophetess and the Ritually Induced Prostitution. *Norveg*, vol. 9, 1962, 159-174
- Kirk, Geoffrey S. 1971: *Myth – Its meaning and function in ancient and other cultures*. London
- Kragerud, Alf 1974: *Balders død, I forskningens lys*, red. M.S. Mortensen, Oslo, 115-126
- Kulturhistorisk leksikon for nordisk middelalder*, 22 b., Oslo 1956-78

- Larrington, Carolyne (ed.) 1996: *The Poetic Edda*. Oxford
- Lakoff, George & Mark Johnson 2003: *Hverdagslivets metaforer. Fornuft, følelser og menneskehjernen*. Oversatt av Mie Hidle. Oslo
- Larsen, Martin (ed.) 1946: *Den Ældre Edda og Eddica Minora*. København
- Lindow, John 1976: *Comitatus, Individual and Honor. Studies in North Germanic Institutional Vocabulary*. Berkeley
- Lindow, John 1982: Narrative and the Nature of Scaldic Poetry, *Arkiv för nordisk filologi* vol 97, 194-221
- Lowenthal, David 1985: *The Past is a Foreign Country*, Cambridge
- Mac Cana, Proinsias 1983: *Celtic Mythology*, London (1968)
- McKinnell, John 2001: Dronke, Ursula (ed.) *The Poetic Edda, Vol 2. Mythological poems. I: Alvíssmál 10*, 2001
- McKinnell, John 2005: *Meeting the Other in Norse Myth and Legend*, Cambridge
- Meulengracht Sørensen, Preben 1986: Thor's fishing expedition, *Words and objects. Towards a dialogue between archaeology and history of religions*, red. Gro Steinsland, Oslo, 257-278
- Meulengracht Sørensen, Preben 1993b: *Fortelling og ære. Studier i islendingesagaerne*, Århus
- Miller, William Ian 1986: Gift, Sale, Payment, Raid: Case studies in the Negotiation and Classification of Exchange in Medieval Iceland, *Speculum* 61/1 18-50
- Motz, Lotte 1980: Sister in the Cave; the stature and the function of the female figures of the Eddas. *Arkiv för nordisk filologi* nr. 95, 168-181, Lund
- Motz, Lotte 1981: Gerðr. A new interpretation of the Lay of Skirnir. *Maal og Minne*, 3. hefte, 121-36
- Munch, P.A. 1996: *Norrøne gude- og heltesagn*. Revidert utgave ved Jørgen Haavardsholm. Oslo.
- Mundal, Else 1973: Ein kommentar til "det andet mønster" i Thomas Bredsdorff: "Kaos og kærlighed". *Maal og Minne* 1973, 162-174
- Myers, David G. 2002: *Social Psychology, 7th edition*, New York
- Näsström, Britt-Mari 2001: *Blot. Tro og offer i det førkristne Norden*. Oslo.
- Näsström, Britt-Mari 2006: *Fornskandinavisk religion. En grundbok*. Lund
- Nielsen, Mikael Kuuisto 2005: *Sampo-begrebet i den finske Kalevala-mytologi*. En konseptualisering av den kosmologiske struktur. *Chaos* 44, 2005: 79-98
- Nordal, Helge 1997: *Kors, sverd og rose. Fransk litteratur fra middelalderen*. Thorleif Dahls Kulturbibliotek, Oslo

- O'Donoghue, Heather 2004: *Old Norse-Icelandic Literature. A short introduction*. Oxford
- O'Flaherty, Wendy Doniger 1976: *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley
- O'Flaherty, Wendy Doniger 1982: *Women, androgynes and other mythical beasts*, Chicago 1980
- Olsen, Magnus 1909: *Fra Gammelnorsk Myte og Kultus, Maal og Minne*, Kristiania
- Ong, Walter J 2002: *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. London (1982)
- Page, R.I., 1987: *Reading the Past. Runes*. London.
- Pentikäinen, Juha Y. 1991: Kalevala som epos och mytologi. Om bakgrunden til skapelsesdikten i Kalevala. I: *Nordisk Hedendom. Et symposium*. Odense
- Puhvel, J. (red.) 1970: *Myth and Law among the Indo-Europeans*, Berkeley
- Qviller, Bjørn 1999: *Romersk politisk kultur og sosiologisk historie*. Oslo.
- Renfrew, Colin & Paul Bahn 1991: *Archaeology – Theories, Methods and Practice*, London
- Rees, Alwyn & Brinley 1961: *Celtic Heritage. Ancient tradition in Ireland and Wales*. London
- Røthe, Gunnhild 2004: *Helt, konge og helgen. Den hagiografiske tradisjon om Olav den hellige i Den legendariske saga, Heimskringla og Flateyjarbók*. Oslo
- Sahlins, Marshall 1972: *Stone Age Economics*, Chicago
- Samson, Ross (red.) 1991: *Social approaches to Viking Studies*. Glasgow
- Schuhmacher, Jan 2005: Kristendommen i tidlig middelalder, I: *Norges religionshistorie*, red. Arne Bugge Amundsen
- Seim, Einar 1962: *Ordtøkje og herme*. Oslo
- Solli, Brit 2002: *Seid. Myter, sjamanisme og kjønn i vikingenes tid*. Oslo
- Solli, Brit 2005: *Norrøn sed og skikk*, I: *Norges religionshistorie*, red. Arne Bugge Amundsen, Oslo
- Squire, Charles 1912: *Celtic Myth & Legend: Poetry and Romance*. London
- Steinsland, Gro og Kari Vogt 1981: "Aukinn ertu Volse ok vpp vm tekinn". En religionshistorisk analyse av *Volsapáttir* i *Flateyjarbók*." I: *Arkiv for nordisk filologi*, 96
- Steinsland, Gro 1991: *Det hellige bryllup og norrøn kongeideologi*. Oslo
- Steinsland, Gro 2005: *Norrøn religion. Myter, riter og samfunn*, Oslo
- Steinsland, Gro & Preben Meulengracht Sørensen 1999: *Voluspå*. Oslo
- Steinsland, Gro og Preben Meulengracht Sørensen 1990: *Før kristendommen. Digtning og livssyn i vikingetiden*. København

- Tobiassen, Mette 1994: *Ek man jǫtna. En undersøkelse av jotunmotiv & betegnelser i de eldste norrøne mytologiske kildene*. Magisteravhandling i Norrøn filologi. Institutt for Nordistikk og Litteraturvitenskap. Oslo
- Turville-Petre, E.O.G. 1964: *Myth and Religion of the North. The Religion of Ancient Scandinavia*. London
- Visted, Kristoffer & Hilmar Stigum 1951: *Vår gamle bondekultur* I-II, Oslo
- Vries, Jan de, 1970: *Altgermanische religionsgeschichte* I-II, Berlin
- Weber, Gert Wolfgang 1986: Siðaskipti. Das religionsgeschichtliche modell Snorri Sturluson in Edda und Heimskringla. I: *Sagnaskemmtun. Studies in Honour of Hermann Pálsson*, red. Rudolf Simek et al. Wien
- Westergaard, Torben A., 1991: Marriage Exchange and Social Structure in Old Norse Mythology. I: *Social Approaches to Viking Studies* ed. Ross Samson, Glasgow
- Widengren, Geo, 1953: *Religionens värld*. Stockholm
- Wright, Georg Henrik von, 1996: *Å forstå sin samtid*. Oslo

Sammendrag

Det norrøne livssyn, eller *forn siðr* som det ble kalt etter kristendommens innføring, hadde flere grupper av guder eller makter som menneskene måtte forholde seg til. De gode, lyse maktene sto sammen med menneskene på *denne siden*. Æser og mennesker sto i et evig motsetningsforhold til de farlige maktene fra *den annen verden*. Eddadiktningen handler ofte om interaksjonen mellom disse gruppene. Det er spesielt jotnene jeg har satt meg som mål å finne ut mer om. Enten er det æsene som vil ha noe fra jotnene, eller det er jotnene som forsøker å rane til seg noe fra æsene.

I forsøket på å finne ut hva som kjennetegner en jotun og hvilken funksjon jotnene har i eddadiktningen, har jeg tatt for meg *Sæmundar eddas* gudedikt og heltedikt, både i Sophus Bugges norrøn-utgave fra 1867 og i ulike oversettelser til norsk, svensk, dansk og engelsk. Dermed har jeg fått oversikt over hva de ulike diktene handler om, på det nivået vi kan kalle det kommuniserbare nivået – *det vi vet at vi vet*. For om mulig å finne ut hvilket livssyn som skjuler seg på det selvfølgelige nivået av eddadiktningen, *det vi ikke vet at vi vet*, har jeg brukt mentalitetshistorie som innfallsvinkel.

Når det gjelder mannlige jotner mener jeg å ha påvist at disse tilsvarer det vi i sosiologisk språkbruk kaller *den andre*, som kan være alt fra svigerfamilie til motstandere i strid. De bruker ”negativ resiprositet” i sin samhandling med *oss*, på samme måte som *vi* gjør mot *de andre*. *Vi* er her forstått som æser og vaner, *de andre* er jotner, dverger, mørke alver og troll. Jotundøtre forholder seg til mannlige æser på samme måte som en inngiftet husfrue forholder seg til sin husband: hun er formidleren som har med seg allianser, medgift og fred. Når det meste av verdens goder er kommet på *de andres* hender, kommer krise, sluttstrid, nullstilling og en ny begynnelse. Dette er hva eddadiktningen *vet at den vet*.

Fordi begrepene ”null” og ”vekstøkning” ikke finnes og dermed ikke kan tenkes, får vi på det selvfølgelige bevissthetsnivået en polarisering der *vår verden* og *den annen verden* er to sider av samme sak. Det som har vært i *vår verden* går over til *den annen verden* når tiden er inne. Fra den annen verden kommer alt tilbake til vår verden i sin tur. Både dødsriket, jotunheimen og den udyrkede villmarka kan tilhøre *den annen verden*, alt etter konteksten. Dette er hva eddadiktningen *ikke vet at den vet* og heller ikke sier direkte. Derimot mener jeg å kunne lese ut av eddadiktene at troen på gjenfødelse var en del av den norrøne mentaliteten, og at denne viser seg både direkte og indirekte i *Sæmundar eddas* tekster.

